原始文化名著译丛



刘魁立 主编

〔法〕列维－斯特劳斯著

知 寒 靳大成 高炳中 袁 阳译

面具的奥秘

上海文艺出版社



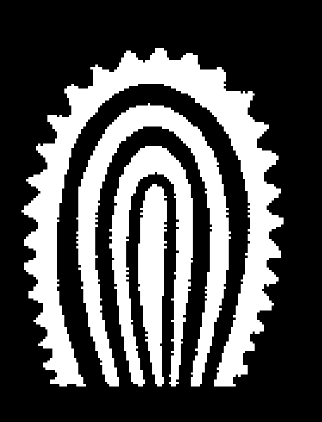
原始文化名著译丛

面具的奥秘

刘魁立主编

法 列维－斯特劳斯著

知 寒 靳大成 高炳中 袁 阳译



上海文艺出版社

THE WAY OF THE MASKS by Lévi-Strauss, Claude

UNIVERSITY OF WASHINGTON PRESS 1982

根据华盛顿大学出版社 1982 年英译版译出

责任编辑：刘东远

封面设计：何礼蔚

面具的奥秘

〔法〕列维-斯特劳斯著

知 寒 靳大成 潘明中 袁 阳译

上海文艺出版社出版、发行

（上海绍兴路 74 号）

新华书店经销　　上海群众印刷厂照排

上海翔文印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 7.75 插页平 4 精 6 字数 159,000

1992 年 7 月第 1 版 1992 年 7 月第 1 次印刷

印数：平装 1—1,600 册 精装 1—500 册

ISBN7-5321-0782-5/J・67 定价：4.45 元（平装）

ISBN7-5321-0783-3/J・68 定价：10.70元（精装）

（沪）新登字 103 号



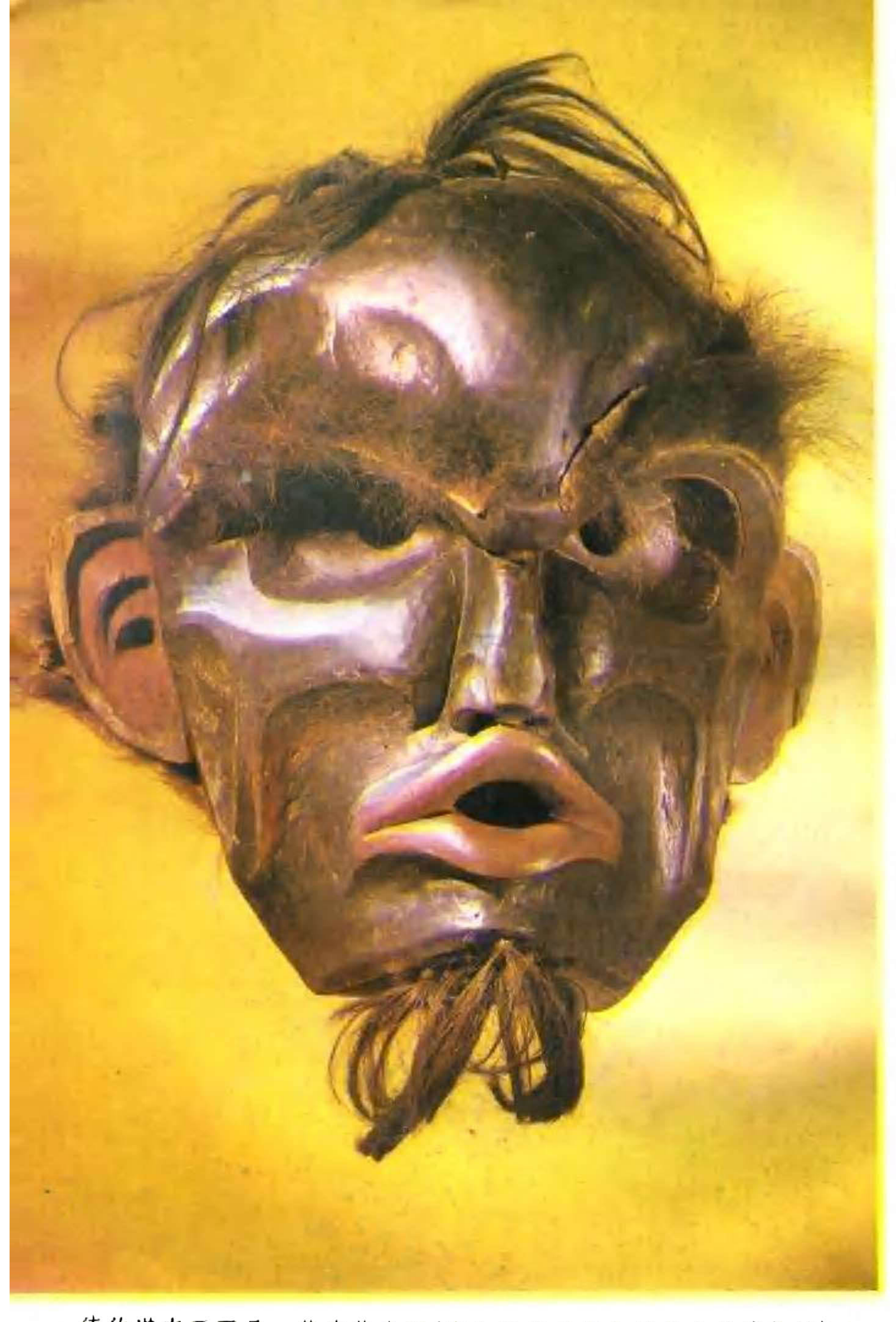
科维昌人的斯瓦赫韦面具(美国印第安人博物馆藏品，海伊基金会)



夸扣特尔人的德佐诺克瓦面具(不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆，乔塞尔·纳姆康摄影)



夸扣特尔人的赫韦赫韦面具(不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆，比尔·霍尔姆摄影)



德佐诺克瓦面具，基库莫类型(密尔沃基县密尔沃基公共博物馆)

中 译 本 序

刘魁立

列维-斯特劳斯是法国著名结构主义人类学家，他的主要著作如《热带闲愁》、《图腾主义》、《结构人类学》、《神话学》(四卷本)等，曾绝响一时，其影响所及跨越了人类学、民俗学、神话学、历史学、语言学诸学科。读者现在见到的这本《面具的奥秘》(原名《面具之道》)，是他在战后所写的一部专门研究北美印第安人面具、神话与其民族迁移史的关系的书。现在国内已有了列维-斯特劳斯的几本书的中译本，有关评传也有了不止一本，现在出版这本小书，读者不仅可以获得这里介绍的知识，而且会更为全面地了解到这位人类学大师的思想方法和独特的研究方法了。

讲到方法，列维-斯特劳斯的确有其独到之处，这一点也可以从他拥有很多支持者和同样多的批评者这个事实上得到一个旁证。他在提出自己的理论时，一方面在严格地逻辑序列中抽象、提炼、推演其“逻辑原则”，另一方面又非常注意实证材料，在充分研究材料之后反复检验理论假说。作者的研究成果之所以能有很大影响，甚至让我们的中国同行也感到有颇

多可以借鉴之处，恐怕与他运用科学方法研究材料这一点分不开。列维-斯特劳斯很早就开始接触、搜集、研究北美印第安人的面具。他不是孤立地就对象而论对象，而是把面具的形态特征与使用该面具的不同民族的地理分布、神话母题，以及该民族的历史迁徙过程联系起来考察，提出了有说服力的论点。他正是从生活事象本身出发，找到揭示表面上稀奇古怪但内里却有规律可寻的秘密的途径。通过他的叙述，那一大堆杂乱无章的材料立刻变得脉络清晰，条理分明，这充分显示了这位人类学家缜密、扎实的工作态度。

这本书的叙述语言十分平易，作者娓娓叙来，深入浅出，读来毫不感觉费力。这倒值得我们某些偏爱高深艰涩文风的作者们认真思索。

靳大成同志是中国社会科学院文学研究所的年轻科研人员，他专攻艺术人类学，对结构主义人类学的理论了解颇深。他和其他几位同样年轻有为的同志翻译了这本书，对中国读者了解、研究原始文化定会有较大的参考价值。我想读者在研读本书精深思想的同时，也会欣赏他们严谨而流畅的译笔的。

谨为序。

1990年11月

目　录

第　一　部



第一章　面具之谜

“这里是纽约，”我于1943年写道，“一个神秘奇异的地方，汇聚了儿童的无数梦幻。这里，长满了世纪年轮的古木躯干低吟浅唱；这里，那混沌驳杂的物体带着人类凝神忧思的表情，俯视着参观者；这里，超人的怪兽文质彬彬地将小爪子像人手那样合十，向这所建筑物的特权人祈祷：它是海狸选中的宫殿，能带领人找到海豹出没的海域，或者以神秘的亲吻教会人、青蛙和鱼狗的语言。就是这个地方，美国自然历史博物馆，尽管它的建筑风格有点儿过时，但每天从上午10点到下午5点，人们可以看到以特别有效的博物馆陈列法展现的明暗映衬的洞穴带来的诱人魅力，还有大量堆积的稀世珍宝。它将宽敞的第一层展厅专用于展出太平洋西北海岸印第安人，旁及从阿拉斯加到不列颠哥伦比亚地区。

“从我们见到世界这一地区的收藏品开始，漫步到民族博物馆，再到艺术精品珍藏馆，实在花不了多少时间，那里按照历史地理的位置展示出古代埃及或波斯和中世纪欧洲的作品。虽然这类艺术绝非独一无二的伟大，它的历史在这一个半世纪中也已尽为人知，但它表现出无限的多样性，极其明显地展现了源源无尽的创造力一再兴起的事实……

“在这一个半世纪里，我们看到的不是一种而是十几种不同艺术形式的诞生和繁荣：奇尔卡特人(Chilkat)的手工编织篮(该地区直到19世纪才被人知的工艺)，它仅仅使用了得自苔衣的色彩鲜明的黄色，取自雪松树皮的黑色，和氧化铜矿的蓝色，就在编织艺术中迅速达到了尽善尽美的程度；以深层泥质板岩制成的雕塑，曜岩的乌黑色闪闪发光(它四周的零星饰物，表现出了颓废派意味儿的华丽，似乎艺术突然降临到这些铁制工具的所有者身上，旋即又被他们毁灭)，它在疯狂地流行了一阵以后，仅持续了几年的时间；那跳舞时戴的彩色头巾，它以珍珠母作背景，或以皮毛环绕，白鼬皮像瀑布似的卷垂而下，上面刻有人类的面孔。这是不间断的更新；这是自信必定成功的创造力，虽然它是实用的产品；这是对无精打采的旧套路的嘲弄，它促成了甚至是即兴式的创新，即便从中抽取出他们的任何观念，都能引起令人吃惊的效果，好像我们时代对毕加索的偶然性命运的期待。尽管它们之间是如此的不同，那曾使我们在过去的30年里大为吃惊的单个人的大胆表演，却在150年甚或更长的时期内，为全部土著文化所共知并为他们熟练地掌握。我们没有理由认为，这多种形态的艺术自从离开了它遥远的、至今仍不为人知的发源地后，它的发展没有保持着同样的节奏。无论如何，在阿拉斯加出土的大量石器作品已经证明，这种具有强有力风格的艺术——甚至它的古代形式都极容易辨认——可以追溯到远古时代，可以想象，这里对其价值所作的描述，与美洲考古学完全吻合。

“总而言之，大致相当于19世纪末那么晚，这里的村落如玫瑰花般遍布于海岸与半岛之间，从阿拉斯加的加尔夫

(Gulf)到温哥华岛的最南端，在他们繁盛的顶峰时期，西北海岸的部落可能有 10 万到 15 万人。这些滑稽可笑的矮小形象，是新大陆最边远的省份，其人口密度为每平方公里零点一到零点六不等的全体居民共同创造的，人们已经注意到这种艺术的强烈表现和重要的训诫意义。往北边走是特林吉特人(Tlingit)，我们已经有了他们的精巧的雕像，富有灵感的诗歌和珍贵的装饰物；向南走是海达人(Haida)，他们不朽的作品充满了活力；挨着他们的是齐姆希人(Tsimshian)，他们的同类作品，或许更蕴藉了人类的感伤情调；然后是贝拉·库拉(Bella Coola)，他们的面具给人以格调高雅的印象，在他们的调色板上，钴蓝色占了主流；夸扣特尔人(Kwakiutl)，以他们毫无约束的想象力创造了他们的舞蹈面具，沉浸于令人惊奇的色彩与形式的狂欢之中；努特卡人(Nootka)[①]则受朴素的现实主义风格的约束；最后，在展厅的最南边，是萨利什人(Salish)大量的角形的和几何形的简洁风格——这里，人们已完全看不到受北方风格影响的痕迹。

……

“在入会仪式上，舞蹈面具对旁观者来说，是无所不在的超自然力和神话散播的证明(它们的关系犹如突然打开的两个百叶窗，有时露出了第二张脸，有时第三张脸藏在第二张脸的背后，每一张脸都充满了神秘性和严肃性)。宁静的日常生

① “努特卡”这个词，是卡普坦·詹姆斯·库克用以描述居住在温哥华岛的西海岸的民族的，并以之代替流行的“西海岸人”一词。——原注(本文的注释凡标明“原注”者均为作者本人的法文本注，凡标明“英译者注”者，即为英译者所作的注。)



图 1. 美国自然历史博物馆,西北海岸印第安人展廊。1943 年。

活不断地被扰乱，而面具的主要信息仍有力地保持着，以至今日预防隔离的陈列柜也无法阻碍它的传达。漫步穿越这个到处是'生命之柱'的大厅，需要花上一两个小时。为使不同方面保持某种相应性，土著词语被准确地翻译成诗的词句[①]，标明这些雕像立柱是用来支撑房子大梁的：这些立柱并不像'目光友善'的活体那样小巧玲珑，它们发泄出大量含义不清的话语，指引着这房屋里居住的人，开导他，保护他，告诉他摆脱困境的出路。即使是现在，人们做出努力也能在这些个立柱上辨认出已死的树木的躯干，并对其令人窒息的声音充耳不闻；有一点或许很难让人相信，在这里或那里的陈列柜中，有张阴沉的脸，'吞食同类的怪鸟'像扇动翅膀那样，两片嘴一张一闭，'主宰潮汐之神'眨着机灵的富有表现力的眼睛，召唤出旋风。

"几乎所有这些面具都集幼稚和凶残的特点于一身，它们是一种机械上的新奇玩意儿。只需一团绳索，一个滑轮，一根铰链，就能让它张嘴模仿恐怖的声音，用眼睛为死亡致哀，嘴要吞吃人类。这种独一无二的艺术表现，融会了查特大教堂的

---

① 波德莱尔（1821－1867）的颂诗"相应性"在19世纪末启发过象征主义运动。这里引证的诗出自商籁体诗头四行，现以散文译为：

> 自然是个长满了柱子的神殿
> 有时发泄出含混的词语
> 人生旅途穿过它如穿过象征之林
> 那些友善的眼睛在注视着他。

这个片段也暗指更一般的式样的相应性，此诗的标题和象征之林，是列维-斯特劳斯于1943年写作的句子中一再被引用的。——英译本注

人像和埃及墓穴中的庆典作品的神圣的沉思气氛。留存至今的这两大权威性传统的残迹，分别在各自的领域、在我们的大教堂和广场上保存着。而在这里，它们却被捆绑在一个整体之中。这个祭颂酒神的诗篇中的综合整体，这个能在别人以为不同的东西中把它们当成同一个东西来接受的不伦不类的畸形物，赋予不列颠哥伦比亚地区的艺术不会将它混同于别处艺术的标记和才能。从一个展柜走到另一个展柜，从一件展品看到另一件展品，在同一时间内对同一作品从一个角度到另一个角度地审视，就如同人们从埃及一下子到了 12 世纪的法国，从萨桑尼兹(Sassanids)到郊区娱乐园的儿童转椅，从傲慢自得地突出表现各种羽冠和战利品，充满极其无耻地诉诸人想象的隐喻和嘲讽的凡尔赛宫，到刚果的密林。仔细瞧瞧那个藏宝箱，它刻着浅浮雕，闪烁着黑色和红色的亮光：这类装潢似乎是种纯粹的装饰。但传统的惯例可能使它被变成一只熊，一条鲨鱼，一只海狸，它们的再创造没有任何通常会束缚艺术家的强制性。这些动物能同时表现出他的整个脸部，背部，侧面；从上到下，从里到外。运用形式主义和现实主义卓越的结合方式，这位外科医师兼设计员的人物能给动物剥皮去骨，取出内脏，重新制成一个动物制品。它的所有的解剖学上的关键之点，都与箱子形体的六个平面相吻合，这就使作品同时是箱子和动物，同一时间它可以是一个或几个动物和人。穿过这些珍宝，在展厅的一角，马上就能看见我们所说的这个箱子。进一步观察，这间房子里的每一件东西都在证明，这间房子可以被看成一个安静的巨兽的尸体，进屋的门就像它张开的大嘴。往里面去，是人类与非人类的象征之林，有多达上百种不同的

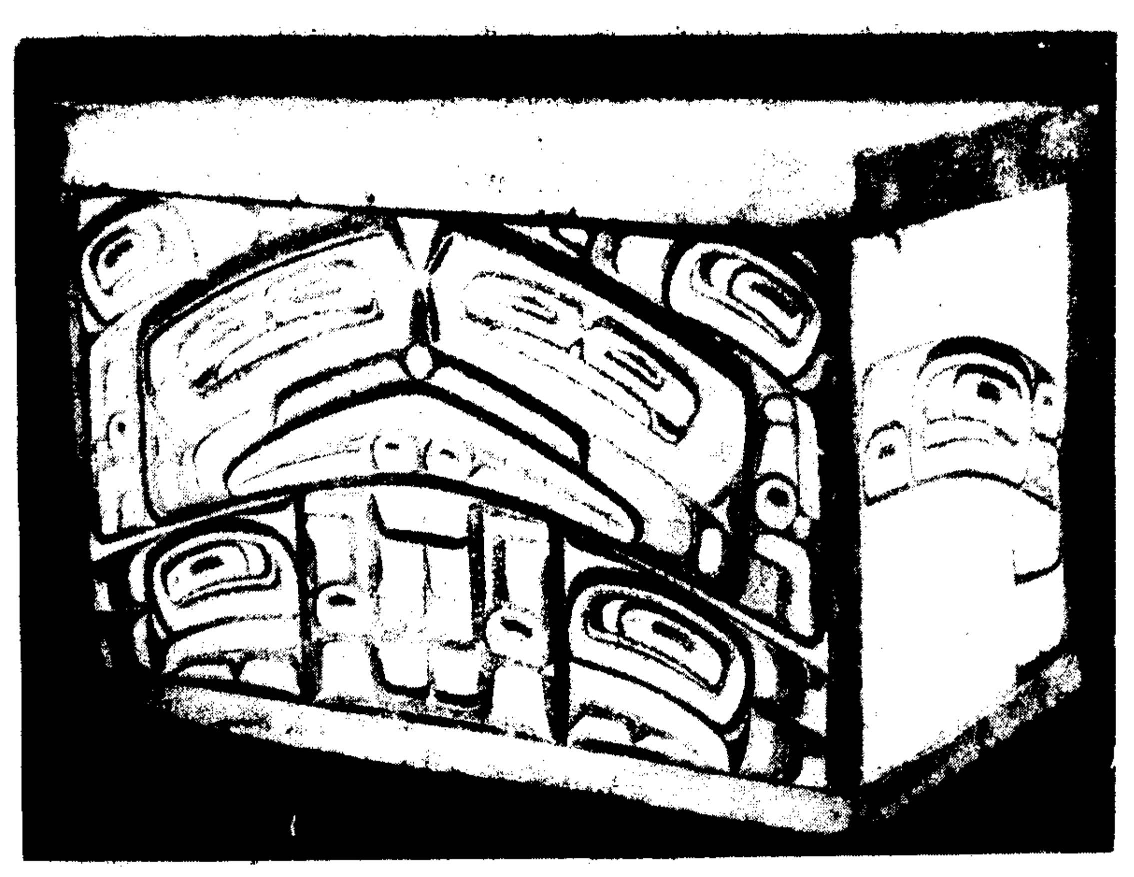


图 2. 北方夸扣特尔人的木制藏宝箱。(大不列颠哥伦比亚省博物馆)

形式,它们有时显得和蔼可亲,有时显得哀惋悲切。”

后来,我对西北海岸的其他收藏品逐渐熟悉了。像许多其他失误一样,工作人员管理不善致使美国自然历史博物馆展出的收藏品失去了不少吸引力,而那正是弗郎兹·博厄斯的方式曾很好加以维持的。麦克斯·恩斯特,安德烈·布雷顿,乔治·达休,还有我,靠着卖给纽约的古董商一些作品筹集的可用资金,聚集了更为典型的收藏品,我们自己分享它们。在那个时候,这些作品引不起任何人的兴趣,它的存在本身似乎就像当代神话。1951 年,我不得不出售属于我的收藏品。大约 1947 年,那时我还是大使馆的文化参赞,有幸为法国搞到一批很著名的收藏品,这些作品现在都藏于合众国西海岸博物

馆里;作为交换,卖主想要一些马蒂斯和毕加索的油画来抵偿所纳税款。但尽管我使出了浑身解数,也未能使碰巧访问纽约的那位负责我们艺术政策的官员,相信这样做是值得的。的确,那时国家收藏还没有那么多现代作品能与人分享,官员们认为,我要用上面提到的两位艺术家的作品来直接购进的计划不现实。然而,这或许意味着对这些作品的实际兴趣和这些大量作品的所有权的承认,或迟或早总有一天,它们一定能在法国找到通往我们的博物馆的渠道。

尽管有些令人失望,但无疑,一定程度上由于这种从未解除的最世俗的约定,使我从大战时期第一次在法国收藏家和几个古董商那里见到了稀少的片断后,就和西北海岸的艺术结下不解之缘。这种情绪,在靠近这类艺术出生和发展的地点时,很快就再度高涨起来。当时我参观了温哥华和维多利亚博物馆,亲眼见到这些作品在技艺娴熟的印第安雕刻匠和金银匠的凿子和刻刀下保存至今,它们中有些作品与其伟大的祖先具有同等的价值。

不过,经年累月,我的这种深邃的情调被拖延过久的不安定生活破坏了。这种艺术使我感到困惑的问题没能解决。某种面具,它所有相同的类型,被它们所由产生的那种方式给搅乱了。它们的风格,它们的形状是奇特的;它们的造型的根源没被我发现。雕刻家的刀子深深雕镂它们,给它们装配上附属物,但与这些突出的细部比较,它们更呈现为一个巨大的形体。它们制造出来是为了戴在脸上,而且它只有很浅的凹陷的背面,并不真的属于浮雕。

这些面具很多都大大超过了活的原型,它们的顶部呈圆



图 3. 夸扣特尔人的斯瓦希威面具。

（美国印第安人博物馆，海伊基金会）

形，里面最先刻好；其两侧紧靠面部，成为平行的，甚或倾斜的；残留下来的三分之一的面具被做成长方形的粗糙形状，或是颠倒的梯形。最下面的部位是完全水平面的小小基座，整个构图似乎从中间被锯开，那低垂的下颚正中拖悬着一个长舌头，它或者刻成浅浮雕，或者涂上红色。上颚的突起部约占面

具的三分之一，在它上面是鼻子，有时它以很粗的线条勾画出来，有时阙如，但最经常的是用鸟头上突出来的半张半闭的鸟喙来代替；在面具的顶部，附加有两三个昂着头的鸟作为角。鼻子的外形，角的数量和位置都有很多变化，由此而在某个集群中分别出被叫作海狸、锯嘴鸭、乌鸦、猫头鹰、春鲑以及其他不同种类的面具。但是，不管什么种类的面具，其基本的构造保持了共同性，比如眼睛就都是用两个圆柱体木块做成，嵌刻在或附加在主体上，使之在眼窝之外有力地凸突出来。

看着这些面具，我会用同一个问题不停地向自己发问：为什么这种罕见的外形与它们的功能如此不协调？当然，我看到的并非全部，因为在过去它们有天鹅冠或金鹰的羽毛安在头顶（以前是全白，后来是头顶白），混和着纤细薄薄的芦苇犹如飘落下来的雪球，它随着配戴者的每一个动作而颤抖。此外，面具的底部连接着一块长巾，它过去是用硬挺的羽毛，晚近是用绣绘的花布制成的。在旧照片中也许还能见到的这些装饰品，无需在其神秘性上发散光芒就能非常突出面具的奇异性：为什么豁裂的嘴巴，松弛的下颚要展露如此硕大的舌头？为什么头顶上的鸟首与其他部位没有明显的联系，它所处的位置又极不合宜？为什么眼睛要凸突出来，而且成为所有类型毫无例外的特征？最后，为什么这种半人半兽的风格在它相邻的文化中没有类似性，乃至在该文化中使之诞生？

对这些问题中的任何一个我都无法给以回答，直到我认识到：通常将神话和面具当作彼此无关的东西，仅仅凭依它们本身，是无法对它们做出解释的。从语义学的观点来看，一个神话只有回到它的转换形态中才能获得意义。同样，仅从造



图 4. 考因钱的斯瓦希威面具。(引自柯蒂斯,华盛顿大学图书馆,历史图片集卷九,"北美印第安人")

型的观点来看,一个面具的类型,在与那些线条、色彩上起了变化的其他类型作反复地比较之后,才能被人认识,才能假定

它自身的独特性。在同一文化中或相邻的文化里，某个面具表达的或蕴含的信息与其他面具表达的信息之间，必须存在着相同的关系，这样，与其他面具相对，这个面具的独特性才会显露出来。根据这种看法，无论如何，那些我们为了对比而加以比较的不同类型的面具，分别具有不同的社会和宗教功能。它表明我们看作物理对象的形状、线条、色彩之间，存在着共同的转换关系。面具的每一种类型都与神话有联系，而神话的客观性就在于，它对有关面具的传说或超自然的来源作出解释，并为它在仪式上、经济上和社会上所发挥的作用奠定基础。我提出的前提设定，即把神话研究(它也是艺术)中已经证明有效的方法延伸到艺术作品中去(不论怎样，它都更适合于艺术作品)，终将被证明是正确。在最后的分析中我们会接受这样的看法：从纯粹的造型艺术的观点来看，这里流行的各种各样面具的起源神话，存在着同源共生的转换关系。

为了完成这个设想，首先对我感到惊奇的面具的类型进行研究，是很重要的。我们必须重新搜集有关的可靠的事实。这就是说，任何为我们所知的面具的美学特征，它的制作技术，它希冀的用途，由此产生的效果，观看它的方式，使用它的条件，都在其内。只有当全部文献资料都已搜集起来以后，我们才能将它们与其他记载相比较。

第二章　萨利什人的“斯瓦希威”面具

我在前面描写的那种类型的面具，在属于萨利什语族的十几个印第安社群中是较为特别的。这些社群占据着两块地域，每一块大约有 300 公里长；在大陆，从北部到弗雷泽河湾南部，穿过乔治亚海峡，抵达温哥华岛的最东部。这些面具一般被叫作“斯瓦希威”(Swaihwé)①不同的人种史学家在其他地方给面具命名的语音学描写法非常相象，因而这里似乎没有必要一一枚举，只消指出在帕格特桑德(Puget sound)地区，这种面具不为人所知，人们用最相同的词 Sqwéqwé 来称呼一种“夸富宴”(potlatch)，这类仪式在举行时，宴会的主人要把财产分赠给他合法召集来的客人。由于客人们的到会，主人增加了新的权利或获得了新的地位。我还将回到这个类推上来。

面具的配戴者的化装服以白色为主色调。前面已经提到的与面具底部相连的大披巾，用野天鹅毛制成，它犹如裙子下摆、护胫套裤和环臂徽章(有时用潜鸟皮做成)，环裹着跳舞

---

① 在萨利什语的音素中，一般将 h 或 x 发成小舌摩擦音。按照语音学的标准，更准确的语音描写应该是：Sxwaixwe。——原注

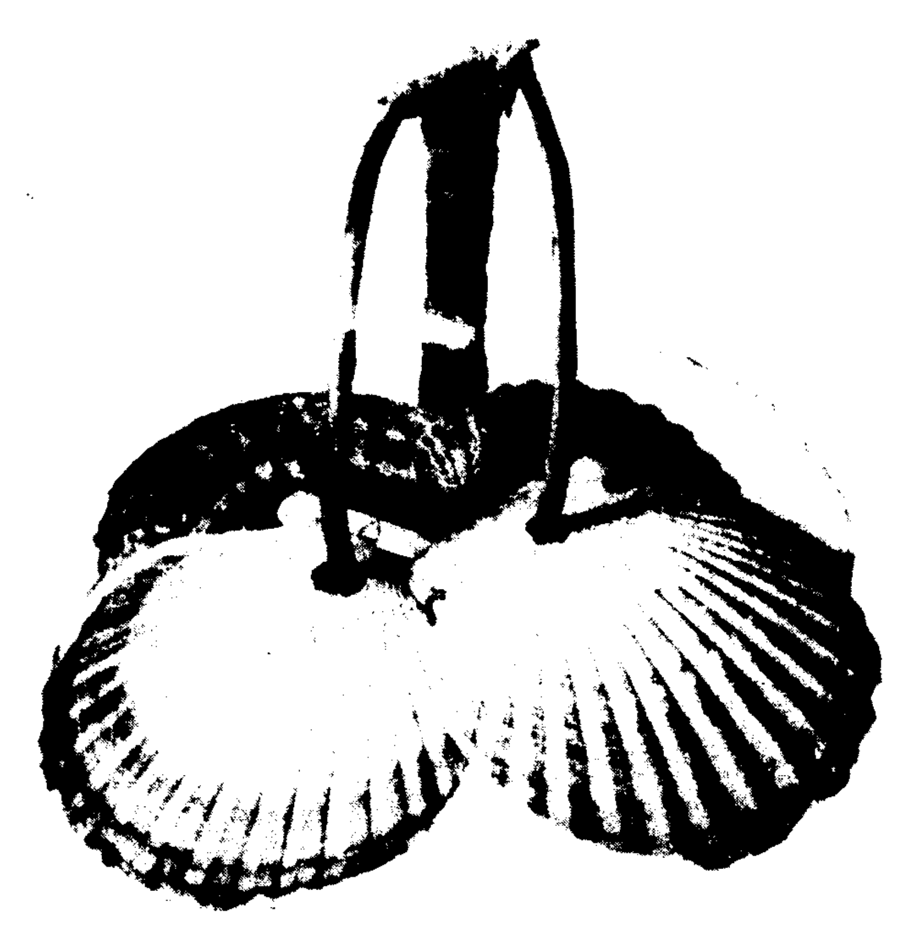


图 5. 斯瓦希威跳舞者手里拿的扇贝壳响器。(美国印第安人博物馆,海伊基金会)

者。北方的某些族群如克拉胡斯人(Klahuse)和斯利亚蒙人(Sliammon)用一种反光的草类代替了羽毛,它也是白色的。戴面具的跳舞者手里拿着特殊的祭神乐器(响器),它是用扇贝壳穿在木铃上做成的。当柯蒂斯在温哥华岛的考文昌人(Cowichan)那里访问时,那些斯瓦希威面具的七位印第安人拥有者,出席了夸富宴仪式的场合,但未参加冬季仪式。不论谁要举行夸富宴仪式或其他的世俗性宴会,为了保证面具所有者的参加就必须给他们酬谢。当他们跳舞时,他们指着天空,这是在提醒,后面我们会见到,他们的祖先是从那里降临到这儿来的。弗雷泽河湾的穆斯琴安人(Musquean),是从河的

上游的族群中得到面具的，他们为了举行夸富宴仪式、婚嫁、丧葬和伴随着入会仪式举行的世俗性的舞会而预定它。在某些河湾的族群中，仪式上的丑角，戴着各种不同的面具，一边跳舞一边攻击斯瓦希威面具，好像要拔掉它的眼睛，跳舞者假



图 6. 考文昌斯瓦希威跳舞者手执的扇贝壳响器。(引自柯蒂斯，华盛顿大学图书馆历史图片集，卷九，"北美印第安人")



图 7. 萨利什斯瓦希威面具。(大不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆)

装追击他们。

斯瓦希威面具以及在典礼仪式上配戴它们的权利，都为一个排外性的高级血统的圈子所专有。这个特权是通过继承或联姻而传递的：一个拥有面具的血统成员的妇女，通过她生的孩子将这个权利转送给她的外族丈夫。这一点就解释了面

具怎样从一个可能的发源地，从大陆扩散到温哥华岛，并且还跨越过弗雷泽河湾南北200公里的地区。在岛上，考文昌人和他们的邻居纳奈摩人(Nanaimo)使面具发挥了一种涤罪作用：它“洗净”了仪式上的旁观者。而且，考虑到整个地区，面具还带来了好运气，并促进了财富的增收。

尽管后面这种功能随处可见，而且人们不论怎样都能发现面具的不变的属性，但描述它们起源的神话，却因它们来自岛屿或是来自大陆之差而极其明显的不同。

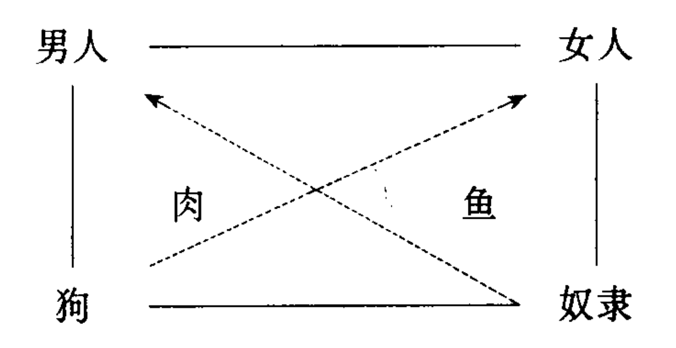
岛上的传说描写道，在最早的时候，也就是面具所有者的祖先从天上落下来的时候，他们的面容在每一个细部上都与现在的面具酷肖。有两个人第一次来到地上，他们赶走了一直紧紧跟在他们身后的第三个人，免得他身上的气味(这是一种说法)，还有他的响器的噪音(另一种说法)会把鲑鱼吓跑。一到陆地，跟来的第四个人就引起了一场地震。他们总共六人，每一个都随身携带了一件特殊的东西：武器、打猎或者捕鱼用的网罗、家用器皿，以及巫医药物，等等。

其中，有个人已经生活在这个地区，他有个懒散无神的女儿，他把女儿嫁给了新来者中的一位，女婿有着可以成为最好的猎手的名声。在两个奴隶的陪伴下，这个年轻的姑娘游历了很远的路程，得到了她想要的鲑鱼。通过交换，旅行者得到了肉。不过，这个婚姻的结局十分不幸。妻子生的三个孩子均死于婴儿期，于是她的丈夫打发她回了娘家。

这个祖先决定娶他的同伴的女儿为妻，她是同伴与别的村子的女人所生。后来他们有了很多孩子。有一天，在他兄弟(紧跟着他从天上来的)的陪伴下，他发现了能够帮助他们打

猎的狗。这个年轻的祖先不顾他哥哥的警告，和他妻子一味无节制地沉溺于纵欲寻欢，结果一天早晨他哥哥的预言兑现了：狗消失了。两个兄弟出发去找狗，来到了一个瀑布前，无数鲑鱼泛游水面，他们俩面对此种景象凝神伫立良久。后来有很多鱼撞进了他们布下的鱼网上。兄弟俩晾干了大量的鱼，装载着他们的给养回到村里。

虽然这套传说比起其他我根本无法深入的故事要发展得更为充分，它仍然缺乏一致性。情节之间不连贯，故事的结尾窜到了在情节中不起作用的捕鱼旅行，而且还没有引出结果。不过，人们可以觉察出几个平行关系：这个主要的祖先连续地缔结了两次婚姻：一次娶的人既早(她比他早在大地上生存)又疏远(因为她属于不同的氏族)；另一次娶的人既晚(在他到达陆地之后才出生的)又亲近(他同伴之一的女儿)。



在每次婚嫁过程之中，附属的两种类型自己就显示出来：第一个妻子的奴隶是个渔夫，是男的，在第二次结婚后很快就发现了猎狗。照萨利什人的看法，这个事实就是表明狗也是奴隶之一："如果人善待它们，无论是狗或奴隶都拚命为他干。"在整个帕格特桑德人们都这么说。我们不知道虚构出来的动物是公是母，但大陆的萨利什人把妇女和狗联系在一起。有个

欧卡诺加人(Okanogan)的神话解释“为什么我们现在有了女人和狗”,按照仪式唤来了狩猎中杀死的熊的灵魂,猎人向它许诺:“没有女人会吃你的肉;没有狗会撕扯你。”女人与狗不允许在靠近男人的单身房附近撒尿,任何狗在这个地方撒尿犹如女人一样被杀掉。在搬运夫(他们是萨利什人的邻居阿塔帕斯卡人)的房子里,给女人和狗留出的地方是门道儿。事实上,在我们叙述的这个神话中,猎人与他的狗之间关系的强化取决于他和他所娶的人之间关系的松动。由于表现了过分的纵欲,丈夫伤害了他的妻子,因为这种对狩猎禁忌的亵渎使他妨碍了他的狗为他效力,结果,他无法打到他作为丈夫有责任供给他妻子的猎物。丈夫的这个双重过失与他妻子的过失相应,在神话的第一部分里,这个女人对他的父亲和丈夫犯有过失:反文化的过失,这位懒散的小姐拒绝将兽皮缝制成衣;反自然的过失,一旦出嫁后,她没有能力为丈夫生出能成活的孩子。在这个神话所能涉及的范围之内,海岛的说法以全部努力在定型化上保持了抗变性。只有把它与大陆的异文相对照,它们的结构才能看清。现在我们就来做这件事。

弗雷泽河中下游的全部族群讲述的这同一个故事,彼此之间略有差异。从前有位年轻小伙为麻风病所折磨。他的身体散发出腐臭的气味,连他家里的亲人都惟恐避之而不及。可怜的伙计决定投湖自尽。他沉落到水底,落在有潜鸟守卫的屋顶上,那里的居住者每个人都患有神经紊乱症(或者,根据一些说法,只有一个男孩或首领的女儿有病;当英雄把痰吐在他们后背或前身时,他们感到震惊)。为了他自己疾病的痊愈,作

为交换，他依次地治好了患者的病，为了赢得年轻姑娘的成婚允诺，第一次缝制了斯瓦希威面具、响器、化装服。后来，他惊奇地发现自己已经回到了他曾投湖的地方；也有的说，是海狸和阿拉斯加鲑鱼（有时是为更众多的动物，见前面第 12 页给面具命名的地方）提示给他秘密信息，引导他到了离现在耶鲁城不远的地方。

英雄派遣或领着他妹妹来到湖边，让她抓着带着或没带着钩子的鱼线下到湖里（按一种说法，带了作诱饵的羽毛）。她抓住了绳子下到湖里，在水面上碰上了水族人。水族人自由闲逛了一阵后又回到了深水层，在身后丢下了面具和响器。有两个年轻模样的人放置了一些珍贵物品来装点篮子，它上面还有特别为某种场合制作的花边，或者用属于他们母亲所有的最漂亮的毯子把它们包起来。有时，那位英雄在复制了面具后再把原先的面具扔回水中，然后将这个复制品委托给亲戚们在公开的场合穿戴（因为神话中说，他自己无法显露它）；也有的时候，出于某种理由，他将原先的面具交给自己的兄弟。但是，几乎所有的异文都提到，原先的面具与复制品已经混淆了，它在英雄的姐妹或女儿结婚时，作为嫁妆传给了她们。只有一种说法偏离了常规，据它叙述，面具落入了敌人之手。有一点的确很重要，面具的第一个所有者获得了一种治愈精神紊乱症和皮肤病的能力，而且，据神话的共同说法，一般地，“对那些有面具的人每件事似乎都变得顺利了”。

大陆的神话提供的其他共同特征是：他们为自己的情节提供了确切的地理位置。所说的爱瓦乌斯（Ewawus）或依瓦乌斯（Iwawus），该村在今日的霍普河上游约 3 公里。英雄求死

的那个湖叫考克韦(Kaukwe)或考克威(Kawkwa),在科奎哈拉(Coqauihalla)河口附近,弗雷泽河支流的左岸,与霍普河的水面相遇处。经过秘密旅行后,英雄在耶鲁附近出现了,朝向耶鲁的地方是他的家族前去渔猎的场所。

犹他(Utamqt)族的汤普逊印第安人有一种说法,与前面讲的神话非常接近。他们称爱瓦乌斯的村子地处霍普河东四五公里。据说,第一个祖先生了二男二女。孩子们每天清晨都要去钓鱼。有一天,他们拉起了很沉很沉的上钩物,仔细一看,原来是斯瓦希威的突出的眼睛和羽毛。他们叫来了父亲,神奇的东西消失了,只留下了它的面具和衣裙。后来这个家庭的后裔从外族部落娶亲,这就使戴面具的行为传播开了。

1974 年 7 月,我听到了一个稍有不同的传说,它起源于靠近弗雷泽河下游奇利瓦克的萨底斯人。这个神话中说,面具是在哈里森湖被一对姐妹钓上来的。这对姐妹极其强烈地反对结婚,而这种态度也为她们的一对兄弟所赞同。那个面具有一张长嘴,并且饰有羽毛,并曾在某日一位兄弟遭遇敌人时救过他的命:他出人意料地藏在羽毛下潜泳而逃,而水面上只能见到漂浮的羽毛。这个小小的插曲反映了面具的效果。后来,一位萨满用鹰的长羽把它完全变成了舞蹈服。这对姐妹的态度软化同意结婚,一个嫁到斯夸米什(Squamish),另一个嫁到苏玛斯人(Sumas)的部落。

与其他那些我们将要考察的异文相比较,这个传说含蓄地引出了半乱伦的初始情景:由于都对婚姻持敌视态度,兄弟姐妹们不自然地聚合,并促成他们在一起生活;但在最后,如我们所知,面具的获得和它的作用,引导这对女子结成了族外

婚。像漂浮的羽毛那段主题，它使人想起了在斯夸米什的传说中（32 页）的相同段落，而它又恰好起源于与两个女主角联姻的族群中的一支[①]。

在美国南部的加拿大河域，华盛顿州的卢米人提供的斯考希(Sxoaxi)面具呈现了一种多少有点儿不同的形状：它有一张庞大的脸盘，嘴里少了一两颗门牙，使面具的配戴者能从这个缝隙向外窥视。头是乌黑的，它用猛禽朝下的尖嘴来代替鼻子；向上，脸变成了人形，圆圆的头部装在面具的上方，覆盖着密集而漂亮的细毛，紧紧地粘合在一丛丛一簇簇的天鹅羽毛上。跳舞者赤裸着肚脐和腰，穿上野山羊毛做的裙子和天鹅皮做的护胫，手里拿着已经描述过的那种响器（17 页）。人们都相信，任何篡夺了面具的人都将满脸长疮。一个丑角参加了舞蹈，他戴的面具一半红一半黑，嘴是歪的，长着乱糟糟的头发。旁观者们不应该一见到他就笑，否则将会遭受身体或呼吸系统的溃疮的折磨。这个小丑用他全部滑稽可笑的动作来骚惹戴面具跳舞的人，特别是用手指尖扯抻那些往往非常突出的眼睛。

斯瓦希威面具也像在夸富宴仪式上那样出现在世俗性仪式上。那些获得了保护神庇佑的跳舞者排除了参加者的一种恐惧，即神灵会因为不合适的显现而伤害仪式上的角色。这个有关起源的神理所当然应给予特别注意，现在我们就来讲述它。

---

① 我感谢萨迪斯的首领马洛威友好地向我讲叙了这个故事，也感谢安排我这次会见的 W·G·吉利克博士。——原注

有一位经受了入会训练的男孩子没有母亲。他的父亲待他极为苛刻，用名目繁多的考验折磨他，甚至禁止他与唯一的亲姐姐来往。姐姐觉得他可怜，悄悄地来看他；她答应在他下一次受父亲差遣时陪伴他，帮助他找一些食物。她给了他一点儿蕨菜根，但是，刚一回家他就病得很重；孩子立刻被怀疑曾违抗父命，于是他父亲抛弃了他，还预言他会很快死去。

英雄冒险离开了他的家乡，他决定独自走到一个他的遗体不会被人发现的很远的地方。一天，疲劳和疾病耗得他精疲力竭，停在了一条小溪的近旁。两个涂着油彩的男人，一红一黑，来到小溪边，他们声称第二天他将看到两条鲑鱼，一条红，一条黑。男孩为了仪式上的需要做准备，煮熟了这两条鱼，把它们放到盛有臭鼬、洋白菜的花坛上。但是，无论他多么需要这些菜肴，他必须避免吃掉它们。如果他能做到这一点，他将再也不会挨饿。这一对鲑鱼的双色组配引起了英雄的注意。它显然使人想起了那个戴着半红半黑面具的小丑，他用自己的方式嘲弄调笑了戴着斯瓦希威面具的人。但这条线索的探究由于缺少材料而无法深入展开。让我们还是回到神话上来。

英雄按照夜间来访者的一封信中开的药方办了：青蛙从他的箱子和盒子里放出来，蹦到了鲑鱼身上。第二天夜里，那两个男人又出现了，他们要求他们的保护对象沿着那条湍急的冲入深山的河流走。他投入河中，让急流把他带到了一处地方，那里有很宽阔的屋子，在墙上挂着跳舞者的化装服。一位老人接待了他，请他原谅不能立刻给他什么帮助："回你自己的村子去吧，"老人说，"让他们把你的房间打扫干净，告诉他们，给你准备好两个篮子。"老人接着说。在第二天，英雄的姐

姐将铰下三缕头发，并把它们一根一根捻接起来，像鱼线那样抛入水中。

姐姐果然照这吩咐去做了。当她往上拽鱼线时感到非常沉，她还听见了水底下传来了轰隆声。这年轻女人把一个面具拉到岸上，面具使她觉得可怕，它上面还带着两个响器。跟着她又拉出了第二个面具，她弟弟把它们分别放进了篮子里。当夜幕降临时，他在集合起来的村民面前吟唱了一首面具之歌。他在自己的近亲之中挑选了一些身强力壮的小伙子来戴面具。最后，不同的村落都来约请他在他们的仪式上出示面具，他由此变成了富有的人。

我们将会发现，与他们的海岛异文相反，大陆的传说有一个很清楚的、结构很好的情节。但这倒也是事实，即海岛异文表面上的无条理是由于他们将全部细节简单地打乱了。他们创造出了不同的情节，它能允许把细节重新穿线，甚至意味着改变顺序，把原来在开头的细节形象转换后放在故事的结尾。

实际上，这样的处理表明通过它把这里或那里的面具说成是最早起源的。在弗雷泽河流域的说法中，他们必须吃力地把面具从水下的住所拉到岸上来；在海岛的说法中，他们自然而然地从天而降，并无外部的干预。虽然登陆场所都是大地，这一点保持了一致，但在一个地方他们来自天空，例如上面的传说；在另外一个地方他们来自地下幽冥世界，神话中把它放在水中最低下的地方。海岛的和大陆的传说，在全部细节上都保持了这种同样的反向转换关系。前者保持了丈夫与妻子私通的最直接的联系，后者强调了兄弟与姐妹之间的关系。在大

陆海岸的神话里，故事开头有个细节，一位母亲的孩子（一种异文详细交待了父亲已死）身患不治之症，由于他的身体散发出恶臭，人们都要与他保持相当的距离，为此，他投湖自尽（沿着上下垂直的轴进入）；另一方面，海岛异文中与此有关的说法是，父亲的女儿（神话中没有提到母系亲属的事）懒散无能，走了很远的路找到了一个丈夫（沿着一个水平的轴）；另一方面，从天空降临的那位第三个祖先始终拉开了一段距离，以防他带的响器的噪音或他身体的气味会把鱼给吓跑。只有卢米人的传说中采用了父一子公式，并且详细交待了母亲已死，但这个反向转换的代价是与大陆的其他所有不同异文都相反。在它的说法中，英雄得病是由于他不服从父命的结果，而这不服从又是因为他长期流浪在外；在其他异文中，则是他因为患病而自愿的外出流浪。

根据海岛的异文，这个懒惰的年轻姑娘嫁给了第一个祖先；但是，由于他们结合后所生的孩子都死于婴儿期，她夺走了变成祖先意义的面具。大陆的异文则相反，患病的青年人娶了水族人头领的女儿，他成为面具的第一个主人，治愈了所有其他人的病，作为回报，他结了婚并恢复了健康，因此而有可能成为祖先。还有，海岛的异文中的女主角与大陆的异文中的男主角，是一种转换关系，她与她父亲相对，他与他母亲相对。海岛的异文中，第一个祖先所娶的近亲与他不是兄妹关系，而在大陆的神话中，英雄力争他的姐妹嫁给他，尤其是在卢米人的说法中，他与姐妹以最极端的乱伦狎昵关系相处。这种乱伦狎昵关系带来了无节制的性放纵。在海岛的传说中，主人公之一与其妻子犯有罪行；然而这一点也是事实，这两类亲密关系



图 8. 20 世纪初拍摄的斯瓦希威舞蹈。



（大不列颠哥伦比亚省博物馆）

都受到了禁止:在一个场合是由主人公的父亲,在另一种场合是我们正谈论着的那个人的兄弟。

现在我们理解了在海岛异文中结尾被突然打断的那次奇怪的渔猎旅行的目的了。让面具的起源在故事开头出现代替了在故事末尾出现,面具从天而降——大陆的传说与此矛盾,它是从水下把面具捞上来的——海岛的传说实在不知道该如何结束这个故事了。他们需要一个结局,——但是,问题在于,大陆的异文的结局只能存在于似非而是的形式中,那些被捞出水面的鱼努力挣扎着跳起,又落回到鱼网中。神话中做这种安排恰恰是为了对从水底钓出的面具与将面具放进特别制作的篮子保持平衡。也就是说,我们得到了两种对称性的结果:一个地方,人们用鱼线从水里钓出面具,再把它放进篮子里;另一个地方,制造了面具原型的超自然力量,制作出篮子,再把它悬挂在空中。他们采用了一项特别发明的捕鱼技术,用杂技式的艺术把鱼运出了水面。

从这个分析中我得出了两个结论。第一点,人们注意到,把大陆的传说通过变形改成海岛的传说很容易,它起的作用恰好相反。大陆的异文是逻辑地结构情节,相反,海岛的异文则不是;后者的逻辑性是从前者演化而来。只有当我们看到了海岛的异文是大陆异文所描述的初级形态转化后的产物,我们才能断定这点。根据这一点就肯定会认为大陆的传说是最早的,那些从海岛派生的神话,进一步证实了专家们的意见,他们认为,在世界的这个区域,斯瓦希威面具发源和传播的中心地区是弗雷泽河中游。他们采纳的论点相当模糊,不论怎样,与我刚才陈述的观点相比较,它们更缺少说服力。可见,事

情远非把历史颠倒过来就完了，结构主义分析对此做出了很大贡献。

正因为如此，我才提到斯夸米什的传说的混合性特征，它们的基本目的似乎是解释古代从大陆海岸向海岛的移民。

故事开始时，地上只有很少的居民。有两个兄弟，一天，听到他们的房顶上传来一种声音。那是一个男人戴着斯瓦希威面具在跳舞。他们邀请他下来，但被那个陌生人拒绝了，他还是继续跳舞。最后，他终于答应下来。他立即宣布，他是这兄弟俩的大哥。"不，"这两个兄弟说，"我们才是当大哥哥的，你才刚来，你是做弟弟的。"于是，兄弟俩将他远远地驱逐到下游的河湾。在那儿，新来的人与一个不知其来历的妇女结了婚；他们生了很多后代，这些孩子充满生气，有活泼好动的气质。有时，海狮会来到他们村子附近的礁石。有一天，他们听到了动物的吼叫声，原来，早先在河的上游居住的移民们，从距海岸很远的地方被冲进了河湾；但这一切努力都是徒劳——他们在此地的对手已经毁灭了这里的一切。局面变得越来越糟，直到在这第一个居住区盛行农耕制以后，情况才有所改变。

他们中间有位巫师想出了计谋。他花费了几个月的时间，也可能是几年，制作出了海狮的复制品。当假海狮出现在河里时，上游的人们就假装开始捕捞。下游的人们惊醒了，他们纷纷试图第一个用鱼叉击中假猎物；假猎物诱使他们深入上游。假海狮沉入河底，用渔叉绳套钩住它的人也被河水卷走，他们身后是一群聚拢一块登上很多船的妇女和孩子。木制的海狮又向大岛漂去。有些家庭在中途撤开了绳套，他们就在库佩岛

上岸了（该岛距温哥华很近，面对着弗雷泽湾）。但那些紧紧抓住绳索不放的人则抵达了纳诺兹岛（在温哥华岛海岸，稍往北一点）。这就是为什么大陆海岸的斯夸米什人是生活在海峡另一方的人的朋友。

这个异文进一步证实了我的解释，因为正如该故事所表现的，它处于大陆和海岛之间，它总是选择中间过程。它用第一个面具突然在房顶上出现的细节，代替了从天而降或从湖底浮升到水面，正好处于最上面与最下面的中间；这同一个地点，在水下的异文中，是英雄无意中访问水族人时着陆的地方（22 页）。他受到两位兄弟的欢迎，在丈夫与妻子或兄弟与姐妹相互抵消的明显对立中，他们是不受注意的一对。尽管故事仍然与神话的起源有关系，这个面具却并非第一个祖先，因为兄弟们和随从的人早已生活在地上。这些人物，比大陆的异文中被认定为大地上第一个祖先的单个人，起了更为重要的作用。最后一点，在水平轴与垂直轴之间的对立也是互相抵消的，因为面具只是从屋顶上掉下来的；而追猎海狮的情节完全发生于水面上，它取代了用鱼线从水下阴曹地府中垂钓。

现在让我们来看看第二个结论。我们已经在大陆传到海岛的异文看到最后一段中以面具代替鱼的情节。在大陆的异文里，从字面上，作为假定，面具的确是鱼，但只是在比喻的意义上，因为它们都是被一根鱼线钓上来的。不论是从字面上或比喻的意义上，它们有一个显著的垂悬着的舌头，这是把它们和鱼作了比较了吗？有一个克尔达伦人的神话（也是萨利什人的一支，来自内陆）说，一个女人捕获了一个水神，她把水神的舌头当成了鱼。与这个类比相反——顺便说，与多少有些距离

的神话相比常常能确证这类转换——下哥伦比亚的克拉卡玛奇诺克人都知道被命名为"舌头"的食人妖，因为它有个像火一样的贪婪的舌头，它被鱼身上带刺的鳍划成片状。这些鱼肯定属于鲉科，后面我们还将遇到。温哥华岛的萨利什人描绘斯瓦希威面具的雕像，表现鱼的模拟像浮雕，通常都用舌头来代替；另一方面，在内地，从利卢埃特人(Lilloet)到舒斯瓦普人(Shuswap)，流行着一种对半鱼半人的水族人(或者是人鱼)的信仰。所有这些迹象都表明，在斯瓦希威面具和鱼之间存在着双重的密切关系：一种是隐喻的关系，因为，垂悬的长舌头看起来像鱼，是其区别性特征之一，而且对某些人来说，二者很可能会搞混；一种是转喻关系，这是就它们都是被钓上来的，而且舌头也像鱼咬钩那样被钓上来而言的。克尔达伦人的另一则神话说："水中女妖坐在那里，嘴里含着个挂钩。……"

在其他的内陆萨利什人当中，我刚才提到了利卢埃特人。绝对不能说他们的撒因奴克(Säinnux)面具与其弗雷泽河邻居的斯瓦希威面具相关，因为据说没有任何残片能留传到现在。不过，这样做似乎是可以的，假如我们考虑，一方面，矗立在利卢埃特人疆域内的雕刻柱，很容易被人认作斯瓦希威面具；另一方面，这也是事实：它与斯瓦希威面具一样，都叫作撒因奴克，它属于能在夸富宴的场合穿戴它的某个特殊的支系，它被表现为半人半鱼的东西。在第二部里，我将回过头来讨论这一点。不过，尽管有些相似，它们的起源神话还是不一样：先前的神话说，一个对住在地下的超自然神灵拜访的人，最后成了水族人的朋友，成了有力量的巫术师。那个青年无意中拜访了水族人，先是把病传给他们，后来又把病治好，他接受了回

报，娶了水族人的妻子；这里的情节是：水族人使那位曾经希望娶他们女儿的青年人死去。青年人中的一位有魔法力量的人，最终使得水族人对他以友相待，并且还以他闪光发亮肌肤平滑的身体诱奸了一对姐妹。他与前面神话中的麻风病人形成对立，虽然他后来自己也变成了一个有病的老头，他的一位妻子（这些妻子中只有一人不抛弃他）把他装在一个篮子里提走。

斯瓦希威面具的起源神话中的其他方面也再次与利卢埃特人中的传说相合，不过是与铜的起源有联系。众所周知，世界的这个地区的民族高度评估铜的价值。很早以前，他们在与北方部落的以货易货贸易中得到铜，后来，阿拉斯加语族的印第安人代替了那些北方人，他们能在自己的领地开采铜。在一个历史时期内，航海家和商人输入进片状的铜板，它很快就取代了其他的种类。

有一个祖母和她的孙子，利卢埃特人说，是一场瘟疫后的唯一幸存者。由于这个孩子不停地哭叫，为了使他高兴，老太太用自己的头发做成鱼线，并用一团头发穿在钩上当诱饵。在这样做好准备之后，年轻的英雄抓到了第一块铜，这块铜就成了保佑他变为一个好猎手的护身符。他的祖母把他打来的猎物做成肉干，鞣制皮子，缝制衣服，他们变得很富。英雄决定去云游四方。他结识了斯夸米什人，他邀请他们，就像其他部落举办的各种宴会一样。在客人们的面前，他表演了唱歌、跳舞，并且还展示了他的铜，把他积聚起来的财富分发给众人。有两个头领把自己的女儿嫁给了他，作为报答，他们得到了铜。年轻人和他的妻子们生了很多孩子，尤其是男孩，后来其他的首

领把女儿嫁给这些男儿时，也得到了作为回报礼品的铜。就这样，铜传布到所有的部落。那些有了铜的人把它当作稀世珍品，他们不愿意再把它切开分散，于是，只有地位极高的人才被授予这种珍贵稀少的金属。

这个神话，赋予了铜与其他斯瓦希威面具的神话传说一个共同的水上来源。在一个故事里有着另一个故事中的垂钓情节，同样，也有关于得到的财宝的归属权问题。还有，铜和面具的传播都是因为与外族结成联姻的关系，所不同的是，它们流传的方向不一样：斯瓦希威面具是从妻子那里传给了丈夫，再传给他们的下一代；而铜则是从丈夫那里传到了妻子娘家，传给了上一代。情况似乎是，从弗雷泽河的部落传到利卢埃特人，斯瓦希威面具经历了一种裂变。它们再次相合，部分出现于撒因奴克面具（它可能与斯瓦希威面具是同一个东西）的起源神话中；部分出现在铜的起源神话里。铜是金属物质，与面具毫无明显的联系，但是从一种经济的和社会学的角度看，它完成了同样的功能，只不过它以礼品的循环方向相逆为条件罢了。

一个斯卡吉特人（Skagit）的神话讲叙了一个故事，它与弗雷泽河的斯瓦希威起源的神话相同，只是这一点有所不同，生活在水底的神灵答应给那些来访者的不仅是面具，而且还有东西南北四个方位的“所有的财宝和货物”：这些东西可以与别处得来的东西相比，不是面具就是铜。在斯瓦希威面具传播区域的另一个边缘地带，夸扣特尔人有个关于名叫“黑京”的孩子的神话。他总是生病，皮肤上长满烂疮。他找到了山顶上一块僻静之处期望以死了结。有一只母蛤蟆出现了，她用神奇

的医术治好了他的病，并且用铜片把他全身装饰起来(这些奇异的东西就是夸扣特尔人和他们的邻居认作最为珍贵的财产，它在社会、经济以及仪式用品上扮演相当重要的角色)，她给他起了个名字叫“铜人”(Laqwagila)。英雄回到了他的家，他的姐姐迎接了他，祝贺他以新的面貌出现。他当场赠给她一块铜，“这样她就能把铜作为嫁妆带给她未来的丈夫”。

除了英雄寻死的地点相反之外(用高山顶上代替了湖底



图 9. 夸扣特尔人的铜。(大不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆)

深处），这个神话与铜的起源有着共同的引人之处和若干相同的细节，它给我们的印象是与斯瓦希威的起源神话一样的意味，尤其是让姐姐成为重要角色。甚至那个帮助人的母蛤蟆也出现在这些神话里。在卢米人的传说中，它以青蛙的形态出现，它从英雄的身上跑掉，带走了他的疾病。这个蛙类动物在已经提到过的从弗雷泽河下游流传来的异文中也起了作用（22 页），只不过我没有讲叙这个情节。这个情节是：当英雄站在他想投水自尽的湖岸上时，他先抓住了一条鲑鱼，便把它烤熟了；不过，正当他要吃鱼的时候发现，鱼变成了青蛙。这个灾变性的打击使他的忍耐到了极限，于是他实现了他的打算，就像他投水自尽而遇到了治病的神灵（面具的给予者）对他很必要那样，可以说，取代了鲑鱼的青蛙是他来了好运气的直接原因。同样，在卢米人的传说中，青蛙把它的恶劣的外貌交换掉了，可以说，在他放弃了两条鲑鱼时，蛙类跳出来了，仿佛它们合成了一体或是取代了它们（27 页）。夸扣特尔神话和萨利什神话都与那只母蛙有紧密的联系，而且把它与鲑鱼相对，他们都把同一个角色赋予这只蛙，使它与获得铜和斯瓦希威面具有关。

从前面所提到的故事中显露出了几个临时性的结论。从造型方面看，我已经表明了斯瓦希威面具的某种稳定的特征，这也可以从它们的起源神话中看到。这些造型的稳定因素包括了白色的服装，那是运用了天鹅的羽毛和绒毛；面具上垂悬的舌头和凸突的眼睛；最后，安在面具顶上或鼻子上的鸟头。采取不同的社会学的观点，我们指出拥有面具有助于获得财

富;面具在夸富宴和其他世俗性典礼上出现了,但是冬季的仪式不在此内。严格地说,它们属于几个有名望的家族所有,而且只能通过继承和婚嫁来传递。最后,从语义学的角度看,神话说明了斯瓦希威面具的双重关联:一方面与鱼有关系,另一方面与铜有关系。是否能理解这些特征散乱分布的原因,并且把它们整合在一个系统当中呢?我们谈到的这一点,正是斯瓦希威面具蕴含的双重难题。

第三章　夸扣特尔人的“赫韦赫韦”面具

在温哥华岛上，说萨利什语的部族与努特卡人和夸扣特尔人毗连而存，努特卡位于岛的西边，夸扣特尔在岛北面。这一地理位置上的接近告诉了我们努特卡人和夸扣特尔人是怎样从萨利什人那儿引进了斯瓦希威面具甚至它们的名称，它们在夸扣特尔语中被念做 XwéXwé 或是 KwéKwé。这种仿效更明显地是表现在面具的制造上，努特卡和夸扣特尔的面具都有一种表情很强烈的脸谱，但也都保留了我在斯瓦希威面具上所辨认出的全部特点。这些面具是用野鹅绒装饰的。一些源于夸扣特尔的面具被描画成白色和熊形，面具上额部的那些仿效的花纹会使人联想起同样的斯瓦希威面具上那用于装饰的羽毛。所有的赫韦赫韦面具，不论是努特卡的还是夸扣特尔的，都有一条露在外面的舌头，一双向外凸突的眼睛，以及形似鸟头的附加物，这些附加物有时怪诞地分布于面具之上。舞蹈者携带一个与斯瓦希威完全一样的响器。毫无疑问，这是同一种面具，只不过原来那种神圣的风格有所减弱而代之以一种更加热烈奔放、狂暴粗野的风格。

夸扣特尔人把面具同地震联系起来。他们的舞蹈，博厄斯写道，“据说是用来使大地震动，是使哈马特萨(hamatsa)得以



图 10. 努特卡赫韦赫韦面具。(大不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆)

复原的某种手段”,即加入秘密社团中最高等级——食人者的新会员。在入会仪式上,新会员会变得凶猛残忍,并发狂般地跑进丛林,人们要做的事就是把他找回,并使他在村落中重新得以恢复。赫韦赫韦(或 Swa:hwé)与地震间的联系在萨利什神话中(20、27 页)就已显而易见,它还使响器架这一由舞蹈者携带的乐器的象征意义变得扑朔迷离,同样,那装饰在萨利什面具顶部的羽绒“雪球”,及球顶上那颤动不已的细枝与地震的关系也在这种神秘之光的笼罩下变得不可理解。在《从



图 11. 夸扣特尔人典礼上用的响器，表示一个供上的头颅，是用来使那些食人的舞蹈停下来的。（大不列颠哥伦比亚省博物馆，维多利亚）

蜜到灰》中，我对布鲁塔奇对古埃及人响器架作用的解释方法给予了注意："响器架……清楚地表明，一切存在的事物都要被振撼、被打乱，可以说它们永远无法停止运动，当它们变得

沉寂、麻木时，它们就得被唤醒，被激荡。”响器架象征着一位肢体都被焊住的神祇，“因为害羞，他栖身于旷野之中；但伊赛斯对他加以照料并打开他那被焊住的肢体，使他又能疾步如飞了”。人们会联想到一位斯瓦希威神话中的主人公，他因疾病缠身而虚弱不堪；还有，我在自己以前的著作中也突出地描述过一位卡拉亚（Karaja）印第安人的造物主，他也是四肢被缚，以防他用洪水或其他灾难来毁灭世界。G·C·韦伯斯特博士，他是当时温哥华人类学博物馆馆长，同时也是一位夸扣特尔人，据他讲，戴着赫韦赫韦面具的人一开始跳舞，就不想结束，直到他们身不由己地停下来。他们还总能使那些想抓抢礼品（在近代则是硬币）的小孩子住手，礼品是人们在观看舞蹈时向舞蹈者随意抛去的。这一细节我在下文中还要提到，因为在斯瓦希威文化传播区域的另一端，这一点显得更为有趣。卢米人挑选最健壮的男子来戴面具，希望他们能长时间地跳舞。这些运动员最终将退场，给那位为其设宴以表敬意的人让出路来，礼品也都是由这个人来分配的，那些年龄最小的观众们，眼睛紧盯着礼品，时刻准备找机会抢上一把。

关于面具起源的原因，夸扣特尔人有两种说法：一种显然是神话，另一种则具有传奇的特点。后一种与史实大致相符，是些有关与库莫克人缔结婚姻的故事。库莫克人是萨利什人的一支，他们是温哥华岛上南夸扣特尔人的邻居。故事之一是这样开始的：福特卢帕特地区——夸扣特尔人亚群的疆域的首领，派了一名使者宣布他要娶库莫克首领的女儿为妻。消



图 12 夸扣特尔赫韦赫韦面具
(大不列颠哥伦比亚省博物馆，维多利亚)

息公布后，这位首领随即带领许多水手下海前往。库莫克人很好地接待了他们，并接受了他们的聘礼，这些聘礼足足装满了两辆大车，未来的新娘也收拾了行装。然后人们听到了雷鸣般的巨响，用贝壳制成的响具也不停地丁当作响；四位戴着面具的人物出现，并开始跳舞。接着，在宴席上夸扣特尔人第一次尝到了一种百合植物可食的球根。库莫克人的首领命令那些面具们平静下来，然后把它们做为礼物转交给了他的女婿。此外，这位女婿还得到一个新的姓名和二十盒百合植物，他回到家中，用这些美味来招待他的乡亲。然后他就叫斯瓦希威跳舞。他的妻子为他生了三个孩子，可是当第四个孩子出生后这对夫妻却分手了，作妻子的带着两个孩子回到了她出生的村庄，她还带回了为库莫克人表演某些夸扣特尔舞的权利，夸扣特尔人在冬季的庆典上常跳这种舞。两个小孩都有夸扣特尔姓名，这种姓名通过他们第一次传入了库莫克族。

还有一个传说故事，讲的是库莫克族的父子两人一同前往夸扣特尔，打算为他们的孙子、儿子找一个妻子。求婚者受到很好的接待，得到了一个新的姓名（即年轻女子祖父的姓名），求婚者为他的新亲戚举行了一次夸富宴，还得到了一只西休特尔(S̃isitul)——一个双头蛇的面具做为礼物，这样一来他就可在自己的家里为库莫克人表演他们所从未见过的舞蹈了。他在夸扣特尔人中定居下来，他父亲则负责把西休特尔面具带回库莫克人中。从那时起，这些印第安人便开始有了冬季庆典，而其中的一部分就是跳西休特尔舞。

第三个故事是这样来描述的，除库莫克外，借助通婚而相互建立了亲缘关系的两个夸扣特尔人中的部族是：尼基什

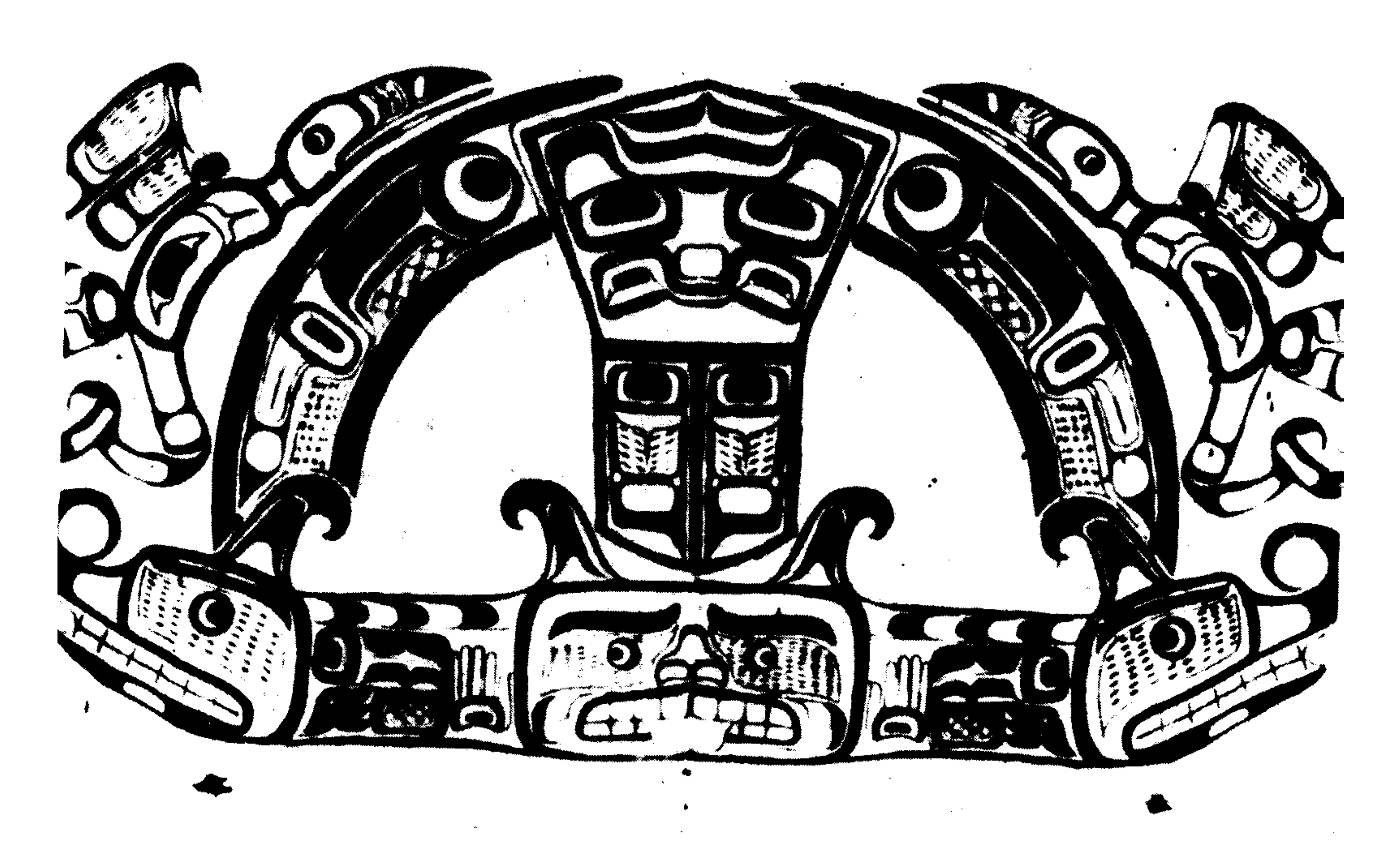


图 13. 夸扣特尔典礼上所用的幔帐，下面的图案代表西休特尔，上边的是铜、彩虹，渡鸟。(大不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆)

族和扣索坦诺克族。扣索坦诺克族在大陆上，与在海岛上的尼基什族遥遥相对，尼基什的首领住在岛的东海岸绪尔克。一天他和女婿开始谈论起库莫克人那“优美的舞蹈”，即斯瓦希威。这个女婿便说服了他的兄弟来对库莫克发动一场战争，以便占有那种舞蹈。于是这位年轻人就带领一百名强健的勇士乘船而去。当航行到库莫克已进入他们的视野的地方，他们听到雷声：原来是些陌生人“在为赫韦赫韦歌唱”。这支队伍就在海湾的另一端登陆，从那里能够看见舞蹈者及如云的鹰羽升扬齐天。舞蹈之后，从船上下来的武士中有一半人走拢过来，库莫克人请他们坐下，并飨以盛宴。雷霆般的轰鸣又一次响起，四个戴着面具的舞蹈者出现了，他们身上都用赭石涂抹过并

贴满了羽毛，手中拿着用绳子穿在一起的扇贝壳做成的响器。库莫克首领对这些不速之客高谈阔论了一番，尔后授与他们表演这种舞蹈的权利，还送给他们一只装有面具及附件的箱子。

在萨利什岛和夸扣特尔人（包括岛上的和大陆上的）之间，存在着一种意义含混不清的关系网络，从婚姻联盟到战争，它无所不包。无论战争还是婚姻，面具及与之相关联的种种特权就像女人、专用姓氏和食品一样，成为其争夺和交易的对象。在这些故事中斯瓦希威面具和赫韦赫韦面具都被排斥在冬季圣典之外，它们又通过军事远征和联姻关系，从萨利什传到夸扣特尔，后一种传输的方向和新娘出嫁的走向是一致的。相比之下，作为冬季典礼的一个组成部分，西休特尔面具的传输则是反方向进行的，即是从夸扣特尔到库莫克，这也正是那位与其姻亲定居在一起的库莫克新郎的走向。这样的故事无疑是源于以前曾经有过的风俗。其他的故事则显然与神话有关。

举例来说，这是一个有关一个尼基什族印第安人的故事，他住在绪尔克镇，并从那里出发，到海岛最北端的司各特海角的一个地方去，神话中的事件[①]使此地远近闻名。他在晚间到达格威格瓦卡瓦里斯（Gwegwakawalis），海角尾端的一个小

① 一天，两只鹰带着雏鹰从天上飞了下来，降落在司各特角附近的琼卡特，蜕化成人，成了这一地区最早的人类。如果这是以上所指的事件，那么它具有重要意义，因为它保存了萨利什岛上斯瓦希威最原始神话的密码；目前仅存的寓言也是被颠倒的，其所用的密码已不再来自天空，而是出于水中。——原注

湾，他为自己搭了一所小房子，升起了火，吃了东西，但无法入睡。夜里他听到隆隆的巨响，大地也在颤抖好像地震一般。他走出房来席地而坐，无意间听到了低声的谈话，低语声是从海角对面的阿卡丹传来的。他又回到床上，进入梦乡。一个男人在梦中显现，叫他斋戒，然后去阿卡丹，一旦到达那里，第四次地震过后，便进入一所他能看见的典礼堂并在那里静坐、等待。第二天夜里，同样的幻象又出现。在这两天里，这位英雄沐浴、禁食，然后起程去阿克丹。

他于傍晚时分到达那里，看见一所大房子，便走了进去，房屋中间便自动燃起一堆火；不久出现了一队男女，还有一位雄辩者用咒语召唤着幽灵。那些女人一共四次把自己变成大红鳕鱼，身体激烈地痉挛着，这就是那位英雄所听到的那种巨响的来源。痉挛过后，它们又恢复了人形。四个戴着赫韦赫韦面具的人在他们面前跳起舞来，一边使贝壳响器发出声响。与此同时，那些祭司们唱道：

滚开，丑恶的家伙们（二次）
垂着舌头的丑恶家伙们（二次）
双眼凸突的丑恶家伙们（二次）

每当舞蹈者退出，鳕鱼就变成女人。

那位雄辩者问候了英雄，授予他红鳕鱼的称号，并把“大典的神奇之宝”赠给他。英雄请求把这座典礼堂转移到他家去。他被告知回到他的住地，典礼堂及其附属物都会随他而去的。于是他回到了绪尔克，在床上躺了四天，然后召集全部落

的人前来聚会，他恳请他们在聚会之前将自己洗净。到了晚上，那不可见的生命向他耳语，告诉他他要的典礼堂已经到了。他和他的客人们走了进去。人们听见隆隆的巨响，大地震动了四次，面具出现了，并开始跳舞。英雄向大家展示了他从鱼那里得到的礼物：四根雕花的房柱子，四只赫韦赫韦面具，四只木鼓和被雕刻过的木棍；当木棍与鼓摩擦时，会发出隆隆响声；最后还有四个贝壳响器。"所有这些都被放在房屋中……因为从红鳕鱼那里所得到的能够作为宝贝的，既没有食物，也不是财产。这就是人们为什么把红鳕鱼说成是吝啬鬼的原因"。

只有了解了这一事实，即在萨利什人中，斯瓦希威面具具有一种相反的性质：它们给那些占有它们，或是得到它们服务的人带来财富，这一寓意才不会令人感到疑惑。当一种面具从一个部族被借到另一个部族，它所具有的属性随之发生反向变化，这是一个极富教益的事实，我将会对这一点给予十分注意。我们提到过一篇萨利什人的异文(24页)，那里面所描述的情况更是如此，那两位姐妹和她们的兄弟，都是自我中心论者，他们拒绝结婚(也就是说，拒绝向外部世界开放自己)，人们说他们都长有"石头胃"。W·G·吉莱克博士和L·N·吉莱克-阿尔，都是研究萨利什文化的大家，他们曾十分明确地向我指出这一用语在斯瓦希威的歌曲中也出现过，正如今天一样著名，它所指的是利己主义者，仅仅自私地为他或她自己考虑，拒绝同他人往来，拒绝为他人的利益而行动。因此，夸扣特尔人归之于赫韦赫韦面具的那些特性，同萨利什人向人类所提供的完全一样，直到该面具——在这种情形中具有相反

的品德——使得它们能够从自身中解脱出来。人们会记得夸扣特尔人的赫韦赫韦面具有暴露他们卑鄙特性的一面:阻止儿童们捡起那些随意扔出的硬币。

另一方面,萨利什和夸扣特尔面具有一个共同的特性,其中控制着鱼的痉挛(这与地下巨响和地震有关)直接与那些折磨水族居民的人有关,这些人受到了那英雄唾液的污染,同时还和那已被承认的医治痉挛的能力有关(22—23 页)。但是在为探讨这一问题而寻找一个角度之前(因为可供我直接支配的资料于此无补),由我把神话中所提到的鱼的特性做一详细说明以便找出其语义上的作用——这是很可取的。

在神话中通常被称做红鳕或红鳖的,其实并不是鳕鱼,而是深水石鱼,是属于 Sorpaenidae 族的 Sebasts rubenimus 种。如其学名所示,它们是红色的,但这同一族中还包括黑色和其他颜色的种类。我所关心的这一类就包括许多独特的品种,它们可以长到一米多长。值得注意的是它那多刺的鳍和鳞,它们能刺伤捕鱼人。因此,毫不奇怪,这一地区的神话常常与啮人红鱼村落有关,那锋利的鳍和遍布全身的刺使它成为了一种可怕的生物。从一个比较琐屑的角度来看,这种鱼身上的肉又干又瘦,因此据神所说,需要浇以大量的油。神话中还提到消化不良的原因,这一点我就不在此多讲了,而在其他的章节(第十四章)中再谈。据努特卡人说,红鳕是一位孔武有力、令人生畏的魔法师,他把自己的十二个闺女用一只泥烤炉做熟了请他的客人——渡鸦吃,事后又立即使她们复活。渡鸦在回请红鳕时也如法炮制,但他的女儿们都死去了,红鳕说他无法使她们复活。

特西莫斯阿(大陆上夸扣特尔人北部的邻居)的神话把啮人红鱼和铜的起源联系起来。一天夜里,一位天上的王子"穿着一件神奇闪光的外衣"出现在一位被加以特别保护的首领的女儿面前,她因渴望找到一个丈夫而为伊消得人憔悴。第二天夜里王子派了一个奴仆前去把她带来,但她却错把奴仆当成王子而献身于他。王子转而爱上了她的妹妹,并治好了她的跛腿。王子又成功地占有了铜来作为报复。铜这种贵金属是储藏在一座无法接近的山的顶部,王子用有魔力的弹弓敲开山顶,铜便慢慢地从那里流到山谷中,并分别形成了我们今天所知道的几个铜矿。王子和他的奴仆在一次打鱼途中争吵起来,王子把奴仆变成了一条啮人红鱼,每当它扬起头时,它的胃都要被吐出口外。专家们证实,当这种鱼被拉出水面时,它的内脏是会被挤到嘴中,斯夸米什人则形容道:"红鳖把它自己里外翻一个个儿。"王子把他的大姨子也变成一条啮人红鱼,叫做 Bluiside,"鱼类中最漂亮的,因为它曾是一位公主"。然后他带着妻子回到天上,留下所生的两个女儿。一天,大女儿把她父亲在上斯金纳所开创的铜矿告诉了她丈夫。于是夫妻二人组织了一次探险,但这一计划以失败而告终:他们更喜欢在中途停下来砍伐那"香水之树",他们以此为业于是变得富有起来。

小女儿派他丈夫去搜寻那种能把自身变成铜的鲑鱼。他成功地找到了鱼,但却被这种"活铜"呼出的气毒死了。当时人们决定烧铜,因此除了把这一发现做为冶炼技术来看,此外很难对其做出其他的解释了。而这一情节也更显得神秘,因为一般说来,人们认为太平洋沿岸的印第安人那时还没有掌握有

关冶炼技术的知识：在铜板被航海家和商人带入之前，印第安人还局限在只知锯开或敲打自然金属的阶段。不管怎样，王子又回到这一世界，使他的女婿死而复生，并教导他对活铜应谨慎从事。王子还禁止除他女婿及其后裔外的任何人从事对铜的冶炼，只有他女儿的丈夫一人知道如何"杀死活着的铜"并"制出值钱的铜"。实际上就是怎样保护冶炼者不受有毒气体的侵害。依靠这种知识，这对夫妻发了大财。

这一神话讲述了门第血统及冶炼铜矿的知识怎样使特权得以产生，它是以一系列的相同与相异为基础的。所有的角色，照其最终的归宿，可被划分成两类：天上的或水中的。在这一点上，做为第二个故事中主角的两姐妹是第一个故事两姐妹的再现，姐姐发现了空中的财富——树上的香料；妹妹则找到了水中的财富——铜鲑。两代人之间的最年长者与最年幼者各自的近似点彼此相交。其他一些反差对比也都明晰可见：王子和奴仆，美丽的公主和残废的妹妹；山顶上"死去的"铜和水中"活着的"铜；树上芬芳的气息和铜那致命的恶臭，两者都是财富的源泉，等等。

因为是由一个背信弃义而又贪婪成性的奴仆所变，所以吝啬也就成了啮人红鱼的特点。这种鱼恰好与鲑鱼相对，做为"活铜"的后者慷慨地使它的主人致富，只要他懂得怎样防范它的危害。尽管特斯莫斯阿人不知道斯瓦希威面具或赫韦赫韦面具，但他们的确把啮人红鱼和铜这一对相反物联系起来看，夸扣特尔人把前者描述成面具的给予者；萨利什人认为后者与面具有着直接的关系。

此外，在斯夸米什人中（于大陆沿岸，弗雷泽河的北部）也

有同样的神话，但是以相反的方式讲述的：斯夸米什人有一种面具，据说叫做萨克赛克斯(Sxaixi)。一位萨满的两个女儿经常到湖边去寻找配偶，黑鳕是第一位毛遂自荐者，但因为他那双肿大凸突的眼睛而遭到拒绝。第二位前来的是岩鳕，他通体火红耀眼，但她们嫌他嘴巴太大。下一个出现的是红鳕，他使湖水熠熠发光，就好像湖底有一把大火在燃烧似的，然而他的大眼睛和豁嘴使他彻底失败。实际上，这两位少女所期望吸引的是"光辉的白昼之子"，从这位似曾相识的"白昼之子"身上，我们还能辨认出那位"身着神奇闪光外衣"的王子，在特斯莫斯阿人的传说中，他是从天而降；但这一次他却从水底升了上来。他终于出现了，"浑身金黄色，像太阳一般地耀眼"，他同意娶小女儿为妻。可是那位老萨满，两姐妹的父亲，就像有关赛奴克面具的利卢埃特神话中所描述的水族人(35 页)一样，是把他的女儿们做诱饵从而趁机用魔法来毁灭那些求婚者。这位英雄设法挫败这一诡计，他对老萨满的房子施了魔法，把它变成一块岩石，还把他的岳父囚禁于其中。这块石头一直存在：如果谁对它表示不敬，风暴就会突然暴发，把那亵渎的人和他的船一同沉到水底。

又一次，这位曾在其他地方提供过铜，并通过阳刚炫目的光芒使自己广为人知的勇士，又被置身于一种与啮人红鱼既相互关联又彼此对立的关系中。在第二部中我将深入探讨这些鱼所被赋予的角色。前面所见的种种迹象已使我相信，在关于面具起源的夸扣特尔神话中，鱼的介入不是偶然的，而赫韦赫韦面具和财富之间的不相容性对此做出了解释，铜是财富的典型代表和象征。但是这些支离破碎的暗示并不足以使人

理解斯瓦希威面具，像我观察到的，萨利什人把斯瓦希威面具与财富的获得直接联系起来，这种联系在夸扣特尔人中是直接的，而在齐姆希人中则是间接的，啮人红鱼——夸扣特尔将其与面具联系起来——所起作用恰恰相反。尽管如此，不论是哪里的面具，它们的可塑性的特点仍然一样，我们可以理解它们和地震之间的共鸣之处。为了使这短文在收篇时做到清晰明确，我必须扩展我的方法来找出一种新奇的出路，使我们能从这暂时被堵住的死胡同中走出来。

第四章　邂逅德佐诺克瓦

任何神话或神话中的片断，如果不能和同一神话的不同异文或是和另外一个完全不同的神话相对照，那么它们将不会被人理解，它的每一个可与同一神话中的其他细节或别的神话相对的细节，尤其是在其逻辑结构、具体内容，直到细微末节方面似乎都显得矛盾。我们能否令人信服地把这一方法运用于艺术作品的分析上呢？如果每件作品，由于不同的制作方式而使它在外形轮廓，装饰及色彩上都与其他作品的相应各点恰恰相反，并通过这种相异性来表达一种特殊的意义，回答就是肯定的。如果这一点对面具也适用的话，人们将不得不承认，像语言中的单词一样，每个单词本身并没有包含它的全部意义。完整的意义是由那个被特别挑选的词所包含的意思，和其他所有可以用来与之相替换的词所包含的意思（它们受所选的词的排斥）这两者组成的。

那么，做为一个常用的前提，让我们来假设，斯瓦希威面具的那些使我着迷的特色，如它的形状、颜色、表情等都不具有内在的意义，或者说当它被孤立地加以思考时，其意义是不完全的。因此，所有试图对这些因素单独加以解释的努力都是徒劳的。下面我们假设这种外形、颜色和表情都是与其相对立

的作品密不可分的，它们被挑出来形成一种面具的特色，其目的之一就是为了与原型相对立。根据这一假设，只有把两种类型加以比较，我才能限定一个语义学的范围，其中每种类型之间相应的功能都将是互相补充的。我必须尝试着把自己的分析建立在这种意义的整体性的范围的层次之上。

我们假设有这样一种面具，它与斯瓦希威面具既相互关联，又相互对立，在了解这一假设的情况下，人们应当能根据我所描述的原型面具的特征来推断出这种面具的明显特征。让我们来尝试一下，通过它的附加部分及服装，斯瓦希威显示出它和白颜色的亲密关系。因此与之相对的面具则应为黑色，或与黑色很接近的颜色。斯瓦希威面具及其服饰都是用羽毛来装饰的，如果另一个面具也需要用动物加以装饰的话，那么装饰物应为兽皮毛之类。斯瓦希威面具上有一双肿涨凸出的眼睛，另一只面具的眼睛就应有相反的特点。斯瓦希威面具上有一张大张着的嘴，一个垂陷下去的腭，一个露出嘴外的大舌头；另外一类面具嘴边就应不露出舌头。最后，人们会想到起源的神话，对两种面具及各自的宗教的、社会的、经济的内涵都有着同样的辩证关系(对称关系、对比关系、矛盾关系)，就好像以前仅仅从造型的角度注意到的那样。如果这一对应关系能够得到证实，那么最初的假设前提无疑也将被证实，根据这一前提，在一定范围内，譬如面具(它们是神话因素、社会及宗教功能、造型表现的结合)现象的三个品系，看起来是如此相异，其实却紧密联系，相互影响。因此人们把它们同样看待是正确的。

好了，在我们刚刚演绎式地阐明了想象中的面具所应具



图 14. 夸扣特尔德佐诺克瓦面具。(柏林人类学博物馆)

有的各种状态后，存在于现实之中的这种面具就被发现了。事实上，我是从纯粹的形式需求开始建构了它的全部造型特征，这种面具叫做德佐诺克瓦，是夸扣特尔人所拥有众多面具中

的一种，我们别忘记了那些面具中包括了一种斯瓦希威面具（叫做赫韦赫韦）是从萨利什人那里引进的。此外，夸扣特尔人的传说故事给两种面具建立联系：其中一则故事的主人公，打算以和平征服的方式占有赫韦赫韦面具，他是德佐诺克瓦神的儿子，他的魔力主要来源于他能像其父母一样大声呼喊的能力。

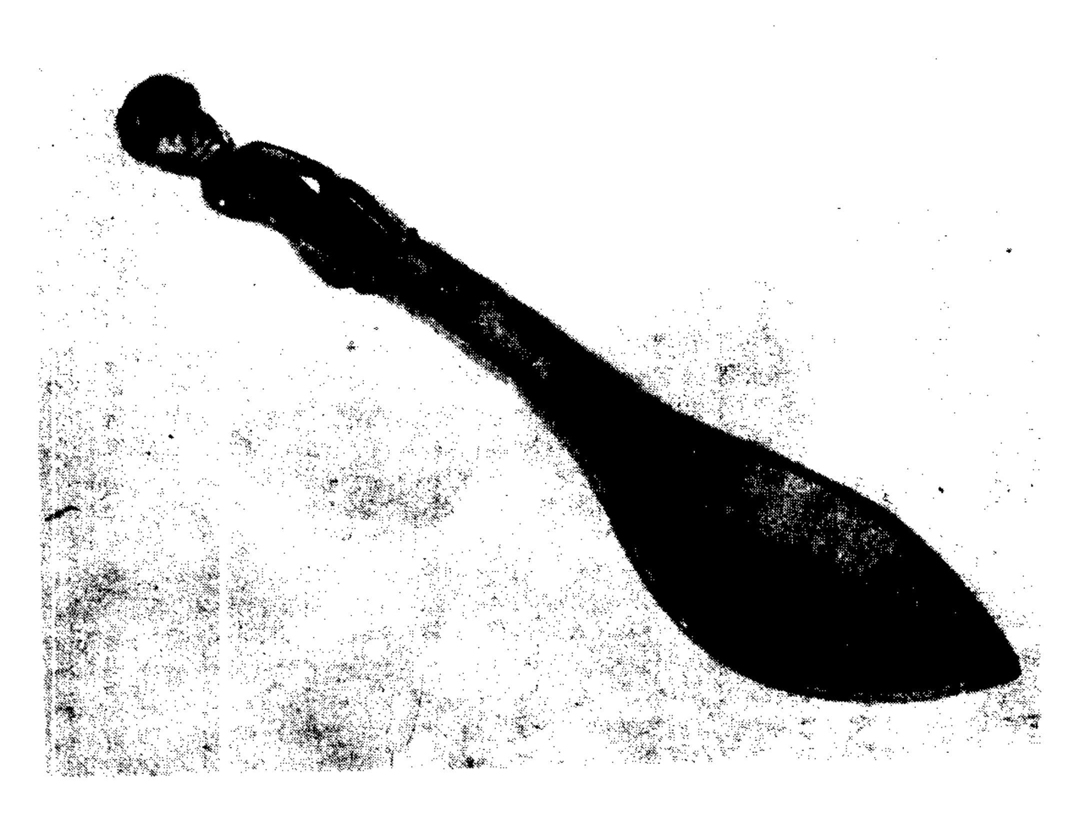


图 15. 典礼上用的长柄勺，上边饰有德佐诺克瓦像。
（美洲印第安人博物馆，海伊基金会提供）

通常说来，德佐诺克瓦这一术语是用来称呼一类神的，它们大多为女性，而且不论性别，都有乳房。因此，我的用词主要为阴性的。这些德佐诺克瓦神们居住在密林深处，是一些十分残暴的女巨人和女巫，她们攫取印第安人的小孩为食。但是她

们和人类之间所保持的关系却又含混不清，有时候充满敌意，有时又变成某种同谋。夸扣特尔人的雕塑倾向于表现德佐诺克瓦；他们的许多面具，由于那些与众不同的特征而很容易辨别。

这些面具是黑色的，或者主要用黑色来修饰的。它们在绝大多数情况下饰有黑色毛丛表示头发、胡须和髭（女性的面具

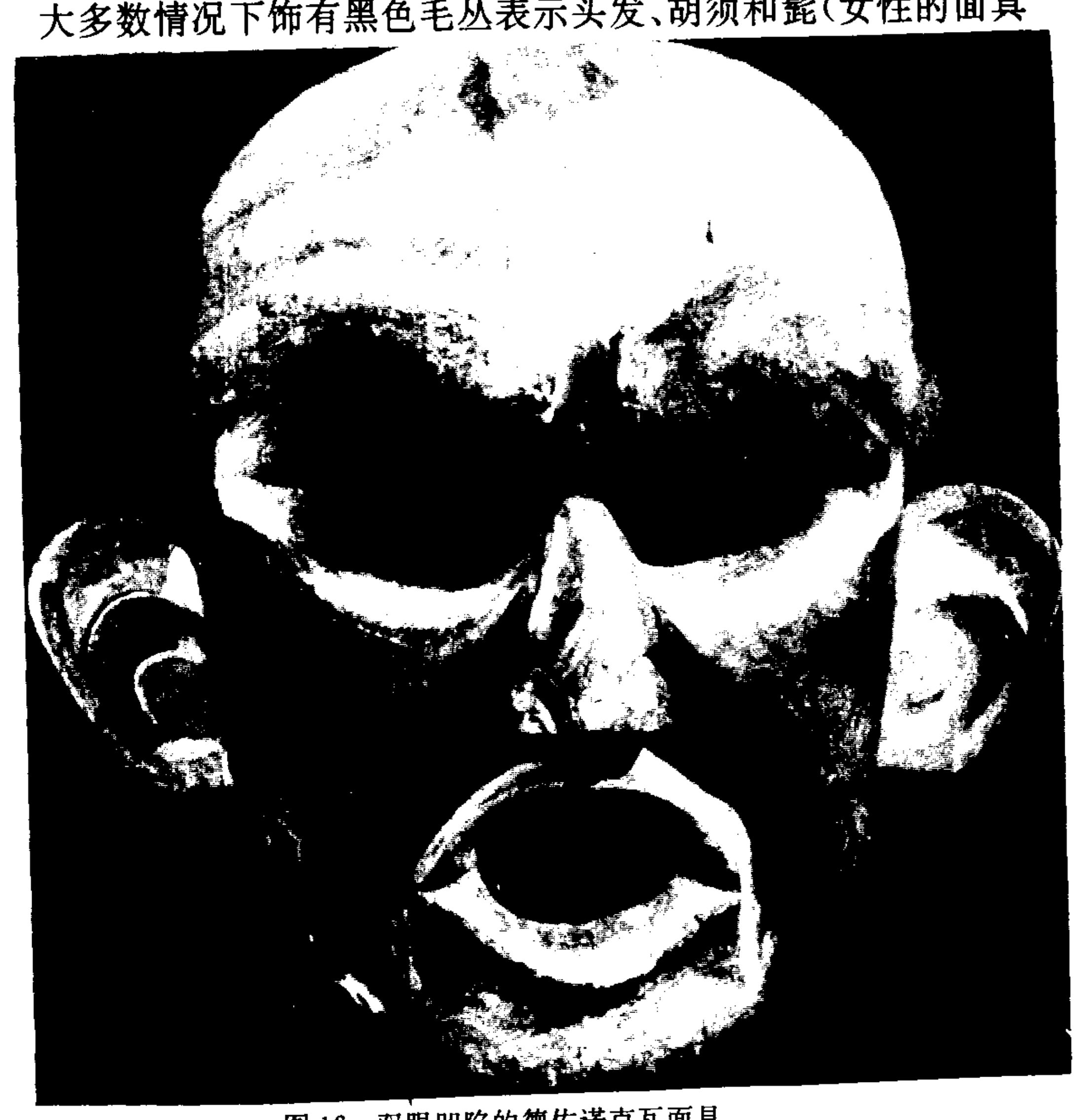


图 16. 双眼凹陷的德佐诺克瓦面具。（A）

（大不列颠哥伦比亚省博物馆）



(B)

上也有)，戴面具者身上裹一条黑色毛毯或者满是黑毛的熊皮。面具的眼睛也不像斯瓦希威面具上的那样向外鼓出，而是向内陷入空空的眼窝，或者双眼半闭。实际上这种凹面效果并不局限于眼睛，双颊也是空空的，当一个代表德佐诺克瓦的人站立时，身体的其他部分也都是凹陷的。一个夸扣特尔人的神话中的主人公“在河岸边的一块岩石上发现一个洞……他发现这就是德佐诺克瓦的眼睛……他通过德佐诺克瓦的眼睛潜入水中”。另一神话中则说一个德佐诺克瓦的头骨被当作澡盆

来用。典礼上的盘子，有时很大，代表女巫，最主要是用一种动物的肚皮制做的，这种动物双腿相盘，以背靠地。典礼还伴有一套名副其实的开宴礼，那空洞的条块分别代表脸、乳房、肚脐和膝盖骨。

这种面具和其他的模拟像的嘴巴并不大张着，相反，它向前撅起，好像这个恶魔在发出它特有的"啊啊"的吼声。撅出的嘴使舌头不能向下垂悬，甚至不能显露；虽然没有了晃动的舌头，但所有的德佐诺克瓦塑像却都有一对明显的乳房直垂到地上，据说因其过于沉重。

我们还记得，据萨利什人说，斯瓦希威面具的原型来源于天空或水底，即从上面和下面而来。而巫师和女巫们——德佐诺克瓦面具的原型却来自深山或森林，即从远方来。从功能的观点看，斯瓦希威面具代表着祖父，他们建立了高贵的门第，他们体现着社会秩序；与他们相比，德佐诺克瓦是些不合群的幽灵，并不是祖先（即根据定义，后代的创造者），而是使这种传宗接代处于危机之中的绑架者。在跳舞的过程中，一个戴着面具的角色试图用矛把斯瓦希威的眼睛扎瞎（17、26 页）。我在下文中将会解释，德佐诺克瓦双目失明或视力极差，她亲自把偷来的小孩弄瞎（用树胶把他们的眼皮粘住）并把他们装在灰浆桶中带走；而斯瓦希威的面具都是放在篮子中带走的。最后，斯瓦希威面具从未在冬季圣典上出现过，而德佐诺克瓦面具却名正言顺地参加典礼。

有一点我们应当回忆起来，夸扣特尔人曾把一年分为两半。包括春、夏的一半叫"巴库斯"（"bakus"），在这一时期部落制占了上风。随后在四天的狂欢宴席上，祖先的面具被拿出

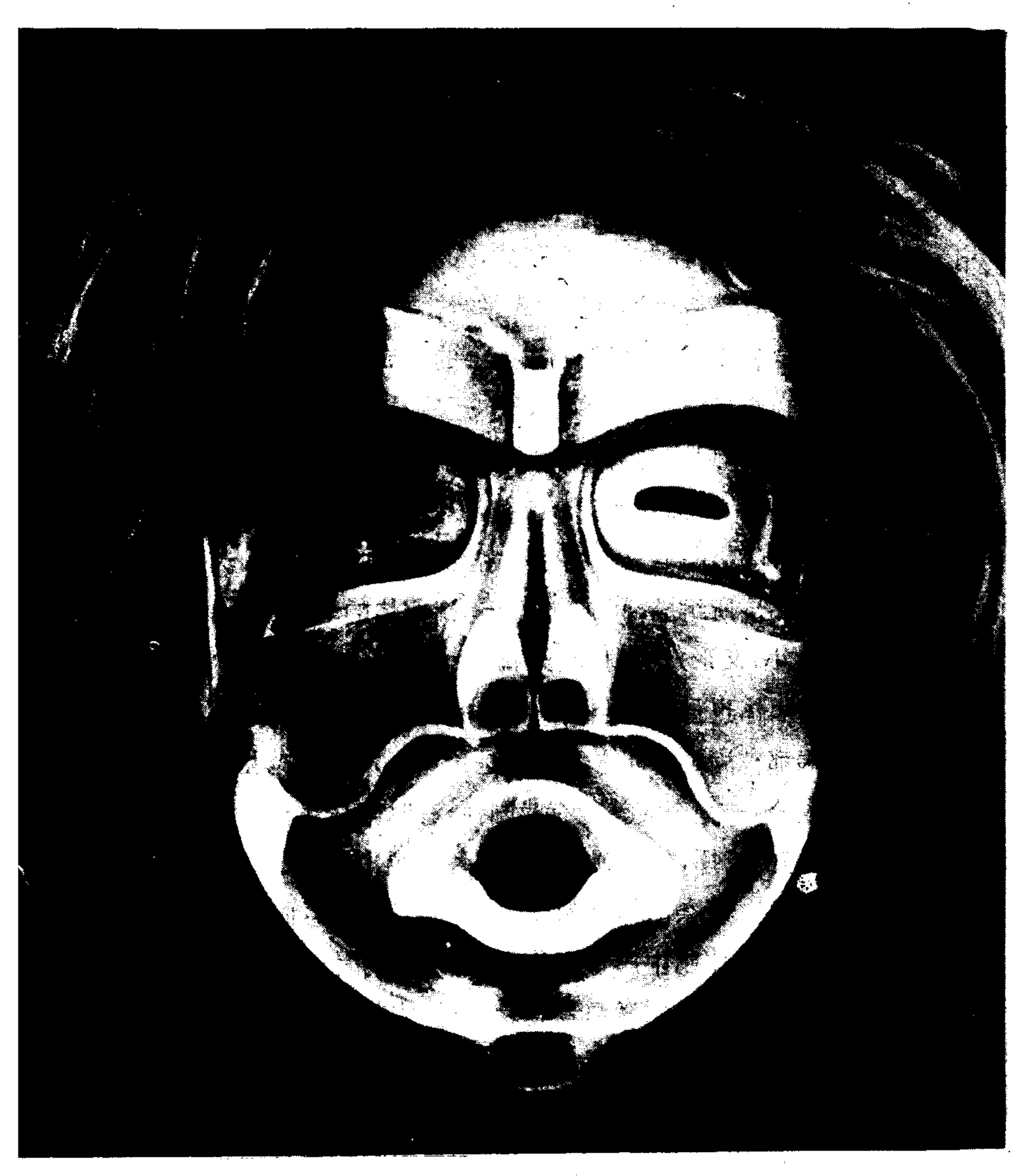


图 17. 眼睛半睁半闭的德佐诺克瓦面具。

（维多利亚大不列颠哥伦比亚省博物馆）

来表演。狂欢节后包括秋季和冬季的特斯莱斯卡(“tesleska”)时期开始了。从巴库斯转到特斯莱斯卡,仪式名称、歌曲,以及音乐风格都有所变化。世俗性的部落组织让位于秘密的宗教社会。一种特殊的社会系统开始实行,它规定了个人与神灵之间所应具有的关系。在冬季这一时期,时间全部被用来举行典礼,每一秘密社团都前往参加入会仪式,入会仪式是为那些因门第血统而使其有资格成为会员的人举行。

于是村庄分裂成两派:那些无法入会的人成了观众,而有资格入会的人在众目睽睽下出场。我们还应对有资格的入会者作出区别,还可再划分出两类。其上流阶层包括海豹和食人者的团体,每一团体内又分为三个等级,由低到高的过渡需要十二年的时间。等级稍低一点的大秘密社团是战神之团。麻雀——由社会底层所组成,间或也包括退出团体的老会员,他们按照年纪大小,又形成了海鹦、野鸭、杀鲸兽和鲸鱼这样的等级。类似的团体也重新组合了妇女。麻雀与海豹之间的每一等级的末端都充满了争斗之风甚至是敌意。入会仪式上有种戏剧性的成分:一些表演就很有戏剧性,有时与马戏相去无几,这需要熟练的指挥,各种刺激杂技和各种魔术。

我已经为这一复杂的体制勾勒了一个大致轮廓,而德佐诺克瓦面具在这一体制中属于海豹团体,扮演的是一个被限定的配角。戴这种面具的舞蹈者假装入睡,或起码是昏昏欲睡。借助于一条拴于舞蹈者座位和门之间的绳子,舞蹈者可以摸索出他的活动范围。而且,这个角色在观看入会仪式上的大屠杀时也来得稍迟,那些加入食人者秘密社团的新会员们装做在屠杀中忙着。仪式上的赞歌是夸耀巫师的力量:“伟大的



图 18. 沉睡中的德佐诺克瓦面具。(大不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆)

德佐诺克瓦来了，她把人类夹在胳膊里，她给我们带来了噩梦，使我们昏厥。伟大的噩梦携带者！伟大的夫人，她使我们昏厥。可怕的德佐诺克瓦！”然而，她却混沌麻木，无法跳舞，在围着火转圈时，她常迷路、跌倒在地，必须由别人领回座位，一坐下就立刻睡了过去。一旦被唤醒时，也不积极参与，当有人用手指指她时，她又睡着了。人们很难想出更为相反的举止了，斯瓦希威(或赫韦赫韦)的舞蹈者，在萨利什人中，他们用手指指向天空以表示他们的出处(但另一些人用手指指向德佐诺克瓦，她坐在那里，动也不想动)，而夸扣特尔人一旦开始跳舞就不愿停下来，除非他们被迫停止。

当夸扣特尔人从萨利什人那里借来斯瓦希威面具时，萨

利什人也就与夸扣特尔人分享了德佐诺克瓦的特色或其相同点。弗雷泽河域的部落和库莫克岛上的部落都把她叫做萨夸斥(Sasquatch)或是塔那格(Tanaq)——黑色的女巨人,长着浓眉,眼窝深陷,毛发又粗又长,肥厚撅起的嘴唇,空洞洞死尸似的面颊。戴面具的人把自己裹在一块黑毯里,在门边睡意朦胧地来回摆动着。最后,有一位像卢米人中的Tzualnch那样的角色——一个巨人般的女巫,漫步徘徊着,搜寻那可供她装在背篓中带走的小孩们;又有一个类似海岛中和大陆上的塔欧(Tal)那样的女巫,把小孩们扔进一个泥烤炉里烹制,而她自己也跌落炉中并被烧化,她的骨灰中又孳生出蚊子(那些小小的食人者)。然而,虽然佩戴这种面具是一种世袭的特权,但任何家族只要有钱就可以购买这种面具。与此相比,斯瓦希威则仅是少数高门贵族的特权,购买塔欧面具尽管很贵,但从其他各方面来看却是一条使新贵们(即暴发户)获取社会地位的捷径。因此这两类面具在这一方面也是相对立的。

第五章 德佐诺克瓦的神话

假如只从造型上看，斯瓦希威面具和德佐诺克瓦面具互相对立，前者充满凸点，后者尽是凹坑；但同时二者又像铸模和铸件一样互相补充。有人推测，在它们各自的社会、经济和宗教功能之间，也有类似的关系。那么，在分别与这两种面具有关的神话体系之间，是否也存在这种既对立又统一的关系呢？我已经分析和评述过萨利什人中有关斯瓦希威面具的神话，现在我将研究夸扣特尔人中有关德佐诺克瓦面具的神话。

必须先做一个初步的陈述。有关赫韦赫韦面具(相当于萨利什人的斯瓦希威面具)的故事似乎可以分为两类：一类是历史故事，至少也是传说故事；另一类则纯粹是神话故事。第一类故事在属于夸扣特尔人的宁基什人和库克索特诺克人以及属于萨利什人的科莫克斯人之中流行。他们认为：这些故事发生在温哥华岛的中心地带，也就是大陆海岸和岛屿南部地区之间的中心地带。第二类故事，即神话故事，则发生于相反方向，它们以从宁基什人居住区到斯科特角一带，亦即从岛上中心地区到岛屿最北端一带为背景。将这两点加在一起，就可以说，赫韦赫韦面具的起源神话完全是沿着一条从北到南的中轴线展开的。

对比表明，有关德佐诺克瓦的神话主要流行于夸扣特尔人各集团中，这些集团大体上分布于一条从东到西的中轴线两侧，它们是：纳夸托克人、察瓦特诺克人、特纳克塔克人、阿瓦伊特拉拉人、宁基什人、特拉斯克诺克人，可能有人还会加上北部的努特卡人。博厄斯搜集的地名中有的或明或暗地提到德佐诺克瓦。而所有这些地点，不论是面向宁基什河的海湾，或是塞莫湾最低处的某个地方，或是奈特湾上的许多地方，都有一个共同特征。我将要讨论的神话就流行于这些地方。实际上，"德佐诺克瓦神话"的重心（如果可以这样说的话）是在奈特湾及其周围。奈特湾是夸扣特尔地区最长的狭湾，它远远地伸入一条山脉之中，这条山脉的最高峰，如银座山、沃丁顿山、泰德曼山、曼迪山、罗德尔山等，大都高达3000—4000米，有的在4000米以上。山脉以东的远方，则是最令人生畏的、几乎不可逾越的地区。因此，赫韦赫韦面具分布于两极之间：一边是科莫克斯人地区，这里的居民如果不是敌人的话，至少也是陌生人；另一边是外海——一个未知的世界。德佐诺克瓦神话则沿着一条横轴分布，这条横轴一头连着大海，另一头指向大陆上最险恶、最恐怖的方向。

毫无疑问，必须谨慎地对待这些意见。关于夸扣特尔人的资料，虽然相比之下较为丰富，但远非完整无缺。我们不能排除这样的可能性，即实际上，神话和地名的分布并不像我所说的那样清晰明了。但是，如果在我看来博厄斯及其追随者们所做的研究只具有探索价值的话，那么，这样一件事实，即这些研究使我有可能将有关两种面具的神话置于两条交叉的中轴线两侧，也具有同样的意义。

使我惊奇的是，有关赫韦赫韦面具的神话相当稀少。而有关德佐诺克瓦的神话却非常丰富，为了避免造成混乱，首先必须进行分类。已经搜集到的神话都沿着一条横轴分布，比较而言，可以说横轴的两极中，一极是软弱的神话，另一极是强硬的神话。让我从第一类的一个例证开始。

宁基什人说，有一对夫妻，为了让经常哭泣的小孩静下来，便吓唬他说要把女妖叫来。小孩在半夜时分从家中逃走，被德佐诺克瓦捉住了。她把小孩拖到地下，人们能听到他的哭泣，却找不到他。久而久之，人们不再找他了。女妖便把小孩带到遥远的内地。但这个小俘虏很狡猾，他假装在女妖耳朵上钻孔以悬挂饰物，把女妖推到火中烧死了。回村后，他向人们述说了自己的冒险经历。有些村民便跑到德佐诺克瓦的住处，拿来了她的全部财富：腌制的浆果、干肉、毛皮，等等。小英雄的父亲在一次夸富宴上把这些财富分给了大家。

住在奈特湾右岸腹地的阿瓦伊特拉拉人的一个神话是从汉瓦蒂开始的。汉瓦蒂靠近狭湾中的一片低地。住在这里的一户人家决定乘小船溯狭湾而上去捕鱼。但他们晒的鲑鱼接二连三地丢失了。父母严厉地责备儿子太懒惰。他们说，如果他经受了他这个年龄的孩子应受的磨难，他可能已经得到了一位神灵的保佑，这位神灵会帮助他们家保护自己的劳动成果。

少年受到刺激，便举行了仪式性的洗礼。一位神灵到他面前来教训他，并给了他一些圆石子，男孩变得很强壮，他用这些石子杀死了偷鱼贼，这些贼正是一伙德佐诺克瓦。英雄和他父亲在贼窝里发现了小女妖和聚敛的财富，包括肉、熊皮、野

山羊皮、干浆果，还有所有被偷的鲑鱼。他们带着这些赃物和两个小德佐诺克瓦，从位于阿瓦伊特拉拉人居住区之外的温哥华岛东海岸，来到一个显然属于夸扣特尔集团的村庄。其父以“德佐诺克瓦”为仪式名，邀请了“所有的部落”，为他们举行了一场酒宴，在大家达到兴奋高潮时，他露出了藏匿着的两个德佐诺克瓦，这使全场观众变得如痴如醉。那少年利用这个机会杀了许多人，并把毛皮分给为数不多的幸存者。回家后，他在房前建了四座德佐诺克瓦的雕像，以纪念自己的功劳。

与阿瓦伊特拉拉人相邻、住在奈特湾腹地的特纳克塔克人的一个神话，也发生在汉瓦蒂。这个神话说：一位猎人和他妻子在狭湾入口处安营扎寨，捕鱼捉虾。晚上，他们听见声响，并看见一个朦胧的影子在移动篷顶，想偷走晾在房顶下的鱼。猎手张弓搭箭，射中了那贼，贼跌落在丛林里，但还是逃跑了。

第二天清晨，猎人循着足迹，找到了一个怪物的尸体。它身上挂着肥硕的乳房，还长着一张突出的圆嘴。这是一个雄性德佐诺克瓦（关于这种奇异的形体，可参见 59 页）。猎人夫妇划着小船，溯河而上，回到村里。第二天，沿河而下的一伙人看见一个高大的雌性德佐诺克瓦，站在乱石嶙峋的岸边，泪流满面。他们回到村里，向村民们报告了见闻，猎人猜测这个怪物是在哀悼失踪的同类。年轻人很激动，想立即找到那个怪物，但目击者们竭力劝阻他们。他们解释说：“它的眼睛非常大，里面像是有一团火。它的脑袋有贮藏箱那么大。”尽管如此，年轻人还是离开了村庄，他们找到了德佐诺克瓦并询问她，她回答说她失去了儿子。年轻人怕她因失去亲子悲痛至极而杀人，便跑走了。

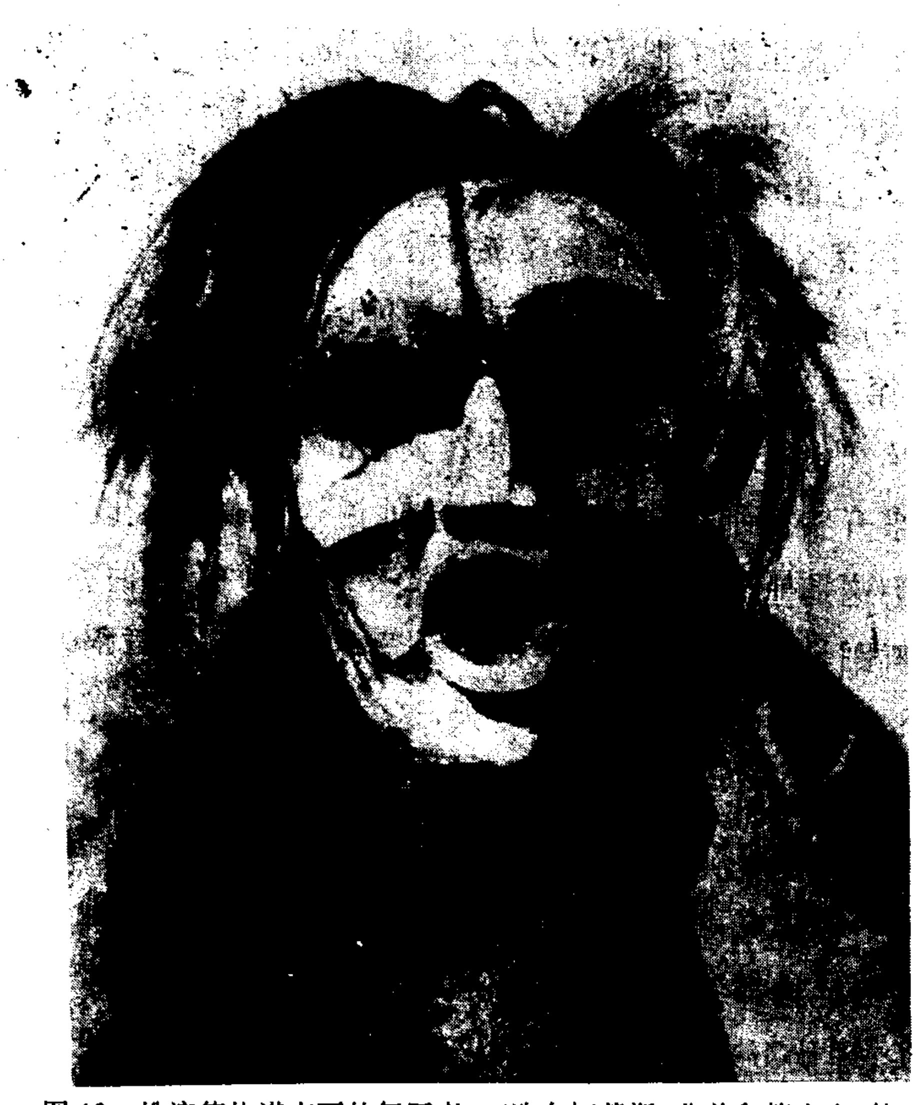


图 19. 扮演德佐诺克瓦的舞蹈者。(选自柯蒂斯《北美印第安人》第 10 卷，收入《历史图片集》，华盛顿大学图书馆)

村里有一位沉默寡言的丑陋青年。他听了同伴们说的故事，站起身来，没说一句话，划着一叶独木舟离开了。他又向德佐诺克瓦询问原委，德佐诺克瓦说只要他能把她儿子还她，她将使他变得富有。于是他领她来到猎人的小篷，循踪找到了尸体，并帮助德佐诺克瓦将尸体运到她的住处。

德佐诺克瓦的房子很大，屋里装满了财物。她赠给青年的财物有：熟制的毛皮、羊肉干，以及一个仿照她的面容制作的

面具。她从盆里掬了把有活力的水，撒到她儿子的尸体上，她儿子便复活了；她又在丑陋青年身上撒了点水，青年马上变得很英俊。但青年仍很悲哀，他说这是因为他的双亲均已故世。德佐诺瓦克答应教他如何使双亲复活。青年带着财富回到村里，庆祝了冬季里第一个仪式，并用德佐诺克瓦的圣水使双亲复活。第二天，他在全村人面前表演德佐诺克瓦之舞，德佐诺克瓦赠给他的财富使他能够款待客人，并向他们赠送礼物。这时，故事开头的那个猎人出来干涉，他说这种舞蹈应该属于他，因为这是他通过流血斗争换来的。"啊，不，"青年回答说，"这种舞蹈是德佐诺克瓦给我的。她没有说'把这个舞蹈带给那个杀了我儿子的人'。"直到今天，这两个人的后代还互相嫉妒、互相仇视。

阿瓦伊特拉拉人和特纳克塔克人还有一个基本相同的神话。这个神话说：古时候，有一对孤儿寡母，每天晚上，他们用作食物的鲑鱼都会丢失。母亲便自制了一张弓和一些带芒刺的箭头，埋伏下来，当她看到德佐诺克瓦在掀屋顶时，便射出一箭，结果正中她的乳房。德佐诺克瓦逃走了，女英雄紧紧追赶，在德佐诺克瓦的住处发现了她的尸体，并把她的脑袋砍下来。她把脑壳留下来，用作儿子的澡盆，这使她儿子长得异常强壮。后来，她儿子战胜了许多巨兽，其中包括一个被她变成了石头的德佐诺克瓦。

夸扣特尔人的另一个集团察瓦特诺克人住在金科姆湾以北。他们的一个神话描述了一位公主的故事。她刚度过青春期，就冒着被"森林中的德佐诺克瓦"劫走的危险，在树林中到处乱跑。结果，有一天，她遇到了一位因有语言障碍而口吃的



图 20. 贝拉库拉人中的德佐诺克瓦面具。(密尔沃基县密尔沃基公共博物馆)

高大健壮的女人，她邀请公主去她的住处。她羡慕姑娘被拔过的眉毛。姑娘答应请人把她打扮得与自己一样漂亮，为了感谢公主的安排，她便将自己的魔衣送给公主，而所谓魔衣不过是她在青春期中穿的衣服。公主把德佐诺克瓦带到村庄，假装请人为她拔眉毛，叫来一位勇士，用锤子和凿子把她杀死了。遵照公主的命令，女妖的脑袋被割了下来，尸身则被付之一炬。全村人都到了女妖的住地，那儿装满了皮毛、干肉、脂肪等财

富。公主的父亲得到了一个面具。面具刻的是一张人脸，人头上是一只呆在巢里的鹰，人们称之为“恶梦制造者巢穴的面具”。这些事情发生在无祭日的时节。德佐诺克瓦的存粮被分给了周围的人们。主持这一施舍的氏族获得了最高地位。从那时起，处于青春期的姑娘都要穿戴用山羊毛制作的德佐诺克瓦服装。后面我还要谈这个结论。

纳夸托克人居住在面向温哥华岛北部的大陆海岸，他们的一个神话说：海滩上有12个小孩，他们一边玩耍，一边吃贻贝，一个小女孩受到其他孩子的粗暴驱赶，她因为嘴唇上有豁口而受到歧视①。小女孩看到有一个背着篮子的德佐诺克瓦正向他们走来。她预感到自己将第一个被抓走，便拿了一个贻贝壳做武器；后来，她用贻贝壳割开了装着他们的篮子的底部，她便掉到了地上，其他5个孩子也随着她掉到地上。

德佐诺克瓦一回到家，就准备烹煮剩下的6个孩子。屋角有一位腰部以下被埋在地里的美女，她教孩子们一首魔歌。德佐诺克瓦听到这首歌后，便睡着了；对孩子们来说，剩下的事就是把她推到火里，他们确实这样干了。德佐诺克瓦自己的孩子们回来时，美女要孩子们坐在桌边。先前藏匿在屋里的其他孩子嘲弄德佐诺克瓦的孩子们说：要吃她们母亲的肉。那些小女妖便跑掉了。于是，孩子们把那位保护神从地里挖出来，带回村里。

---

① 关于这种缺陷的含义，参见我的论文：《双胎妊娠的解剖学预兆》，“符号系统：献给盖尔迈尼·迪特兰”。巴黎，1978年，p369—76。——原注

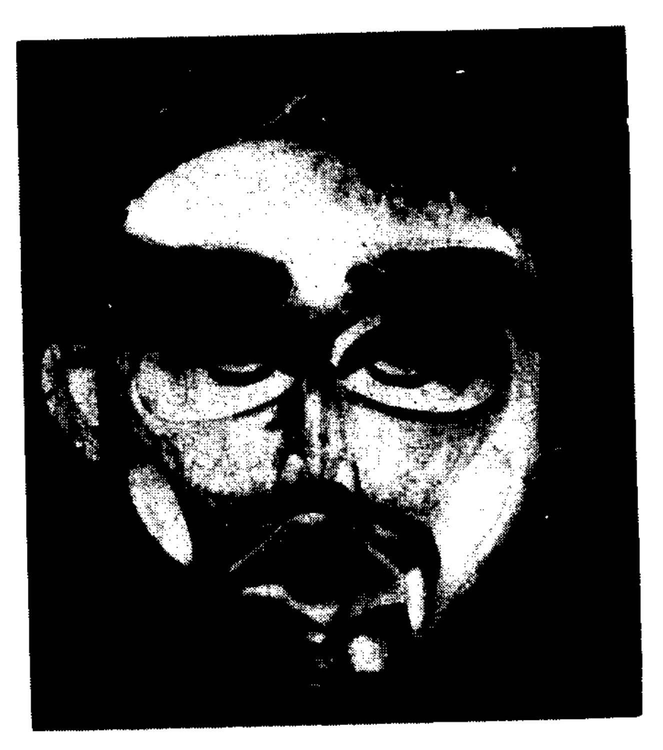



图 21. （左）：海尔楚克人的德佐诺克瓦面具，双目紧闭。（密尔沃基县密尔沃基公共博物馆）；（右）：德佐诺克瓦面具，眼睛半睁半闭。（密尔沃基县密尔沃基公共博物馆）

让我以海尔楚克人或称贝拉贝拉人的神话来结束对软弱神话的考察。他们与夸扣特尔人在语言上和文化上都有联系，居住在里弗斯湾和道格拉斯运河之间的海岸地带，与夏洛特皇后群岛南部遥遥相对。他们的一个神话说：有个小女孩大哭不止，人们希望把她交给她祖母，因为她祖母知道怎样能使她安静。结果，一个德佐诺克瓦装扮成她祖母，把她偷走了。小女孩把衣襟撕碎，抛撒在路上。村民们循着踪迹，找到了女妖居住的高山之巅。女妖恰好不在，他们便把小女孩带走了。德佐诺克瓦回来后，发现小女孩不见了，便沿路寻找。她追上了那伙村民。为了使她平息下来，村民们咬破舌头，将鲜血朝她的方向吐去。她说她喜欢小女孩，并要靠近她。为了表明诚意，

她还把自己的舞蹈教给了头领。村民们经过一番努力，终于把她赶走了。

其他海尔楚克神话赋予德佐诺克瓦另一个名称——卡瓦卡（kawâka），在海尔楚克方言中人们有时这样称呼她。她利用瘟疫流行之机，偷窃尸体，甚至也偷窃健壮的人，她从眼睛中射出火花，烧灼他们，使他们失去反抗能力。她的眼睛就像洞穴一样。有个印第安人想知道窃贼是谁。他有意让女妖偷走自己，又设法逃回。于是，村民们大战卡瓦卡女妖们，把她们全部杀死，并将尸体付之一炬。那位英雄得到了女妖的全部财产，包括铜块、毛皮和干肉等。由于有了这些财富，他变成一位伟大的首领。海尔楚克人还知道一些神话，它们与前面论述过的神话大同小异。我已在其他地方作过论述，况且，它们对这个论题无所增益。因此，我将转向主要起源于温哥华岛的那些描写强硬神话的异文。

特拉斯克诺克人（Tlaskenok）与努特卡人相邻，住在海岛北部西海岸。他们的一个神话叙述说，一个特拉斯克诺克人家庭去对岸克拉斯基诺湾岸边一个村庄访问。有个女妖把这家的孩子全都偷走了，她先用树脂涂抹孩子们的眼睛，将他们弄瞎。孩子们的母亲痛哭不已，粘液从她鼻子里流出，一直拖到地上。结果，从粘液中长出一个小孩。小孩长大后，离家寻找哥哥们。他遇到了一位被半埋在土里的女人（14 页），她告诉他女妖的心脏藏在什么地方。女妖藏匿心脏是为了使别人不能伤害自己。主人公以使女妖变得更漂亮为名，诱杀了她，但她很快又复活了。最后，他终于把她永远地杀死了，又使他的哥哥们复活了，然后便升天了。

在同一岛上，宁基什人有一个关于洪水过后世界上第一个人的子孙的神话。他的儿子克服了未来岳父对他进行的非常严峻的考验，从而得以与他心爱的姑娘成婚。他们生了一个儿子，叫“巨人”，他是德佐诺克瓦面具的主人；有一个时候，他还是太阳之女的丈夫。他和太阳之女生的儿子主管肆行于海洋之上的旋风。

岛屿夸扣特尔人的这些神话与他们的邻族努特卡人的神话显然有着密切联系，我们已经搜集到一些与海岛夸扣特尔人神话比较一致的努特卡人神话。这部分印第安人称女妖为马拉哈斯(Malahas)。故事中说，她偷了一位妇女的孩子，把他们放在火上熏死。孩子们的母亲得到了另一个儿子，他是从她的鼻涕里长出的。他出发去寻找女妖。有一天，他爬到树上，女妖看见了他在水中的倒影，爱上了它，并找到了他的藏身之处，决定嫁给他。他不止一次地以使她变得更好看为借口将她诱杀，但她每次都能复活，因为他未能找到她的藏在体外的心脏，并将其戳破。英雄把尿撒到哥哥们的死尸上，他们便复活了。然后，他说要升天去见他父亲。到天上后，他使两位失明的老太婆重见光明，作为回报，她俩指给他一条路线。他到了目的地，与父亲呆了一会儿，就又回到地上，以便把鱼类引入地球，并为世界建立一种良好秩序。他降落在邻近奈特湾的扎瓦德——“奥拉琴(蜡烛鱼)之地”，解救了被监禁的鱼类，并娶了当地头领的女儿为妻。他妻子警告他提防她父亲。她父亲的确使他经受了种种考验，想以这种方式杀死他，但他战胜并杀死了这个虐待狂。然后，他离开妻子，开始了长途旅行，在路上又战胜了许多对手，把他们变成了各种各样的动物。他还为

一对人类夫妇改正了生理结构，这对夫妻由于性器官长在额头上，因而无法生育。最后，他将生命的气息吹注进几个木雕像之中，这便是今日人类的起源。

研究比较神话学的学者会对这些强硬神话格外感兴趣，因为在南美发现了与此相似的形式。因此，这些神话似乎构成了美洲神话中的一个非常古老的主题。但这不是我现在的论题，它只是证明我把德佐诺克瓦神话分为两类是正确的。我所谓的软弱神话是指那些只描述与女妖纷争的神话，而我所说的强硬神话在描述了与女妖的纷争后，继续描述了英雄对天国的访问。在那里，他或明确或含蓄地与岳父发生了冲突。他的岳父通常就是太阳，不管是明说还是暗指，实际上，神话认为英雄升天是为了与太阳的女儿结婚。因此，这类神话中有两个女主角：一个是女妖，她是一位地下的、或是与地下世界有密切联系的神灵；另一个是太阳的女儿，她是一位天神，家庭和血统都把她置于光明一边。如果这些都正确的话，现在我将论述前面已经提及的特纳克塔克人，他们有一个神话，其种种变形使这两方面达到了令人惊奇的统一。

这个神话说：曾有一个浑身上下尽是疤痕的男孩。由于他得的是传染病，他的父亲——一位村庄头人，考虑到其他村民的利益，决定将他遗弃。他祖母同情他，给他留了一小堆火和一些食物。可怜的孩子孤零零地留在野外。突然，从他肚子里跑出一个小孩，声称他就是男孩的病因，并要这位“父亲”叫他“结痂”。这个神奇的小孩把从他姑姑墓中得来的用铁杉木做的针变成了鱼类。但这些鱼很快就失踪了。“结痂”埋伏下来，看见窃贼正是德佐诺克瓦。他用箭射中了她那悬挂着的大乳

房，并紧紧追赶她。在路上，他遇到了德佐诺克瓦的女儿，她把他引到自己家里。德佐诺克瓦受了重伤，正待在家里。“结痂”先是折磨了她，然后答应照管她，把她治好。德佐诺克瓦非常感激，把小女嫁给他为妻，还给了他魔水和巨额财富。

“结痂”觉得自己离开村子时间不长，可实际上，等他回村时，他已在外呆了四年。他只见到了已故父亲的一堆白骨。他的德佐诺克瓦妻子看不见白骨，“因为‘这些神灵’的眼睛深陷于眼窝中”，因此，实际上她们什么也看不见[1]。因此，她不得不四处摸索，寻找骷髅。经过她的抚摸，骷髅复活了。“结痂”很快就厌倦了妻子，遵照他的命令，一群小鸭把他驮上了天国。他到了太阳和月亮住的地方，并娶了他们的女儿为妻。后来，他带着天神妻子回到地面，与父亲和前妻住在一起。前妻自然嫉恨后妻。起初，她俩天天吵架，后来和解了。尽管如此，“结痂”还是想带着后妻回天国去。但在飞行途中，他感到困倦，随即摔死。他父亲和前妻仍相依为命地生活在地面上。

我们还知道这个神话的另外两种说法，这也是博厄斯搜集的，并且是同一个人讲述的，但中间隔了三十二年。根据原来的说法，“结痂”从天空掉下摔死后，他的德佐诺克瓦妻子使他复活；他们在地面上过着美满的生活。另一种说法认为：被家里遗弃的病孩是个小姑娘(这就使从肚里钻出小孩的说法更为可信)，“结痂”的两个相互仇视的妻子都离开了他。他因

---

① 这就是传统的德佐诺克瓦雕像眼窝深陷或眼睛半睁半闭的原因。今日的雕刻师们似乎对女妖的这一基本特征已不感兴趣。他们使她双目圆睁。无疑，这是为了突出她残忍凶狠的相貌。——原注

思念在天国的心上人而自杀了。他的岳父——太阳,使他复活,然后,他与天神妻子恢复了夫妻生活。

因此,相距太远的两极(分别由地上的习惯黑暗的配偶和天上的习惯光明的配偶来代表)无法调和的问题在不同的说法中得到了不同的解决。英雄是个无能的调解人,他发现自己最后还是离开了他原认为可以调和的两极,他死了(第一种说法);或者他与其中一个人彻底分离,而与另一个人呆在一起。与他呆在一起的人,根据不同的异文,或是地上的神灵(第二种说法),或是天上的神灵(第三种说法)。这种同时与相隔太远的两个妻子结合的不现实的婚姻与距离适当的联姻形成鲜明对照。在弗雷泽流域的萨利什人的神话中,只要哥哥把斯瓦希威当做嫁妆,就能为妹妹谋得适当距离的婚姻。这种成功的婚姻结束了同胞之间几乎乱伦的亲密关系,而在特纳克塔克神话的一种说法中,破裂的婚姻使公公和儿媳处于几乎乱伦的亲密关系中。我在其他地方曾经强调过"结痂"的故事与马塞尔·德蒂纳重新解释过的古希腊阿多尼斯神话之间的相似性。但我在这里论述这个神话,却是因为另一种相似性,即它是所有美洲神话的内在精髓。在自本书开头以来我所分析的所有神话中,带恶臭的英雄(弗雷泽河谷和奈特湾北部的居民认为他浑身上下尽是疤痕),哭泣的小孩,难看的或懒惰的、甚至极为懒惰的青年,或者活泼但不听话的青年等等,由于各自不同的原因而不能为家庭所容忍的人,都是同一个人。只有他的外表千变万化,因为神话满足于把他的缺陷(他被选择的反面征兆)从肉体方面转移到道德方面。

第六章 揭开德佐诺克瓦神话之谜

德佐诺克瓦也出现于南部夸扣特尔人的夸富宴上。扮演她的人背上背一个篮子，里面装满后面我要论述(第十一章)的那种带装饰的铜制物品，从现在起，我将称这些物品为“铜器”。扮演者根据头领的要求，随时把这些铜器交给他。在最神圣的时刻，头领自己带上一个叫做“基库莫”(Geekumhl)的德佐诺克瓦面具。这个面具雕刻得更为精细：女巨人常见的那副愚蠢的面孔不见了，而代之以一种坚定威严的神态。带着这副面具的头领就成了德佐诺克瓦的化身。因此，正是德佐诺克瓦本人在出卖或赠送完整的铜器，或者先用凿子把铜器凿成几片，再去出卖或赠送。凿子是用硬木做的，凿柄上也描绘着德佐诺克瓦。

实际上，所有关于德佐诺克瓦的神话都说她拥有惊人的财富，她自愿把这些财富送给她所保护的人，或者是人们在杀死她、赶走她之后，占有了她的财富。但是，获取这些财富还有另一种途径：德佐诺克瓦有一个婴儿，她说他从不哭泣(与她偷来的小孩形成对照)。那些能使她母子受惊的人，或是那些能挤捏她的婴儿而使之哭泣的人，都能得到奇异的礼物：魔舟、生命之水和致死器。那些出其不意地拜访德佐诺克瓦的





图 22.（上）：夸扣特尔人的德佐诺克瓦面具，属于基库莫类型（大不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆）（右）：现代德佐诺克瓦图腾柱，双目圆睁，怀抱婴儿。（维多利亚大不列颠哥伦比亚省博物馆）

人，常常看到她正在忙于用一根树干控制独木舟；但是，由于失明或视力不佳，她总是在尚未完工的独木舟上戳一个洞。这种笨拙的举动并不奇怪，因为她的活动似乎局限在陆地上；如

果德佐诺克瓦利用一切机会从印第安人那里偷鱼的话，那是因为她自己没有捕捞水产的能力。如神话所描述的那样，她的财富似乎都是陆地产品：铜块、毛皮、熟皮子、脂肪、四足兽肉和干果浆等："啊，那里的财富真多！但没有一样食品是河溪里出产的……因为她所能奉献给客人的只是干肉。"但是有时人们提到一个"海中的德佐诺克瓦"；有一个仪式盘把她和另外三个象征鱼类的图案放在一起，这个盘子的主人家的墙上画着鲸鱼，那是他家的祖灵。但是，调查记录里也提到一种"森林里的鲸鱼"。这两个例子都是荒谬地把一个陆地的或海洋的生物置于相反的环境中，但这种环境似乎并非是指严格意义上的陆地或海洋，而是指一个地下世界，我们将要看到：这个地下世界的入口是在海底最深处。

人们根据德佐诺克瓦的肖像制作了一些巨大的雕刻作品。有一个高达 7 米以上的德佐诺克瓦雕像，伸着双臂，准备接受妻方家庭为偿还婚姻债务而带来的财物。我提到过那些刻在女妖腹部的巨大盘子，这些雕像长达 2 米或 2 米以上，横躺在地，双膝重叠。面部两边，乳房和膝盖上都挖有小盘子。因此，身体上所有通常凸出的部位，变成了许多凹坑（61 页）。

巴雷特的一段绝妙的、但很少被引用的叙述表明：客人们害怕主人用这种盘子招待他们。一旦得知主人有意使用这种盘子，他们就得准备应付一切可能发生的事情。所有客人都用饰物和绘身图案把自己打扮得残忍凶猛，然后按各自的等级坐好，带着既恐惧又有几分好斗的复杂情感，注视着大盘子的到来。这样的时刻来到了！主人氏族的年轻人发出礼仪性的



图23. 伸着双臂的赫佐诺克瓦（选自柯蒂斯：《北美印第安人》第10卷，收入《历史图片集》，华盛顿大学图书馆）

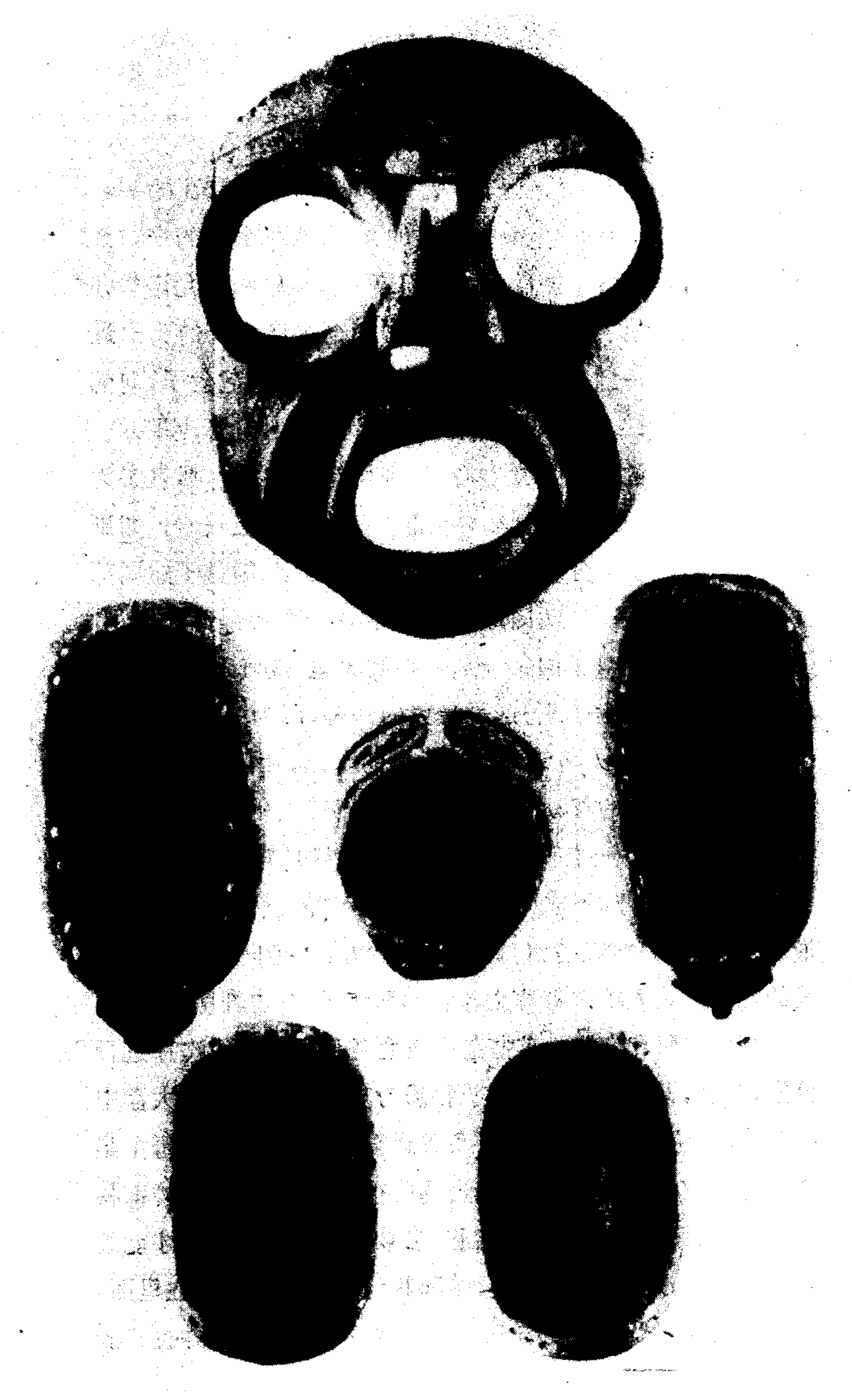


图 24. 象征德佐诺克瓦身体各部位的一组仪式用盘。(密尔沃基县密尔沃基公共博物馆)

叫喊，抬起藏在外面的盘子，向屋内走来；德佐诺克瓦的头在门口出现了，她的脖子上骑着头领的儿子。级别最高的来访部落的发言人马上命令抬盘子的人们停下。他歌唱着允诺举办一次酒宴，他说："我们这样做是为了使德佐诺克瓦的头永远对着我们，因为我们是各部落的头。"年轻人又抬起盘子，向前走了一小段，第二等部落的发言人又止住他们，也答应举办一次酒宴。同样的事情重复进行，直到所有来访部落都表态为止。然后，盘子便被放在地上，尾部对着大门。但是——如果有一个部落过于贫穷，以至不能允诺一场酒宴，则盘子的尾部就对准他们。这将突然引起主人部落和这个受辱部落的争斗。受辱部落企图把盘子的某一部分扔到火里，或者双方都想把对方的人挤到大盘子里：这是最大的侮辱，因为"在我设宴用的盘子里洗过"的人将终身带着耻辱的印记。因此，人们都紧张地注视着盘子的移动。如果抬盘子的年轻人稍有不慎，把盘子的尾部指向了一个来访部落——哪怕只是轻轻一指，也会立即招致警告。如不立即改正错误，则年轻人们将受到侮辱。最后，大盘子停放在右首，即在火塘后方，头指向房屋后墙中间的柱子。头人依次敲打头部的一套碟子、右边乳房、左边乳房、肚脐、右膝和左膝。这些盘子按照各部落的等级次序进行分配，然后，又拿出一般的盘子和汤勺来分发盛在腹部大盘中的食物。一位正式的"畴算家"负责运算，他决定并宣布每个集团的客人应得的盘数。客人们当场吃得很少，大多数食物都将带回家去。只有海豹、鲸鱼、脂肪、浆果和其他蔬菜产品才能放在仪式盘里。地上动物、鱼类、蛤和其他贝类则不能放在里面，因为这些都是平常的食物，只能在小型宴会上食用，并且只能

盛在一般的盘子里。

所有这些事实都表明:德佐诺克瓦这个人物与聚敛或分发财富有关。我们还应注意到其他联系:有个神话把德佐诺克瓦与处在青春期的少女联系起来,以解释少女们模仿她的服装制作仪式服这一事实。这种服装是由一块树皮和几条用羊毛纺制的窄带组成的,少女们被这种服装紧紧裹住,实际上不能有任何举动。有一段神话描述了一位处于这种境地的公主,她在进入青春期后,得到了一个临时用名,意为"静静地坐在屋里"。的确,她整天蹲伏不动,双膝紧顶着胸部。她每天只能吃四小块沾了一点油的鲑鱼干,这是由负责照顾她的女萨满塞进她嘴里的;只能用骨管吸吮一点水。为了保持一张小嘴,她张嘴时必须张得尽可能小,每次喝水,只能喝四口,以防增加体重;吃饭时也只能细嚼慢咽。在整个幽禁时期,四天中只有一天能够洗漱。一个月以后,她被从幽禁中解放出来,同时被拔光眉毛(74 页),剪掉头发。女萨满把那些羊毛带放到紫杉树的树枝上。

如果公主的父亲拥有一块铜,他就把这件宝物放在女儿的右侧,这样,将来她就能很容易地得到她要背在背上带给未来郎君的那些铜块。青春期少女们的仪式歌是献给未来的求婚者们的:"做好准备,部落头人的儿子们啊!做我的夫君吧;我是尊贵的少女……我,尊贵的少女,将做你的妻子,部落头人的公子们啊!我坐的是铜块,我有许多名字和特权,我的父亲将把这些名字和特权赐给我未来的丈夫……"

实际上,如博厄斯指出的那样,夸扣特尔人实行的是一种买卖婚姻,而婚姻的买卖和铜的买卖是按照同样的原则和惯

例进行的。但博厄斯补充说，不应得出只有丈夫能购买妻子的结论。妻方家庭也买进了丈夫对未来孩子的所有权，同时，丈夫得到的一切都并非供他本人使用，而是供他儿女们使用的。儿女出生后，妻方家庭要付给丈夫一笔酬金，其数额比他们在嫁出新娘时所得到的还要多。这笔酬金意在“买回”新娘。如果妻子决定继续与丈夫一起生活，则必须按照她自己的意愿行事，那么，妻方家庭就得不到任何回报。但女婿常常都要付出一笔酬金，以确保自己对妻子的所有权。婚姻交易和铜的交易之所以有联系，还因为在结婚前后，新娘四处搜集铜块，并把其中的四块绑在一根棍子上，然后交给丈夫。

这些习俗使我们理解了为什么德佐诺克瓦把先前属于自己的仪式服装送给了处于青春期的少女们。神话和仪式已使我们了解了德佐诺克瓦个性的两个方面。首先，她拐骗小孩，但同时她也是举行夸富宴所需的物品的占有者和施与者，而铜就是她占有的最贵重的物品之一。有一个面具由三部分联结而成，当人们用线把三部分拉开时，就露出了铜的质地，而这恰恰反映了德佐诺克瓦的本质。

但是，达到结婚年龄以后，年轻姑娘与德佐诺克瓦就有了可比性，这可以从两方面来说：她把铜赠给未来的丈夫，同时从他那里预先偷走了他们婚后要生的孩子。新娘家里人觉得，一切都表明，孩子应该属于妻方家庭，而不是夫方家庭。从某种角度来看，德佐诺克瓦所担当的两种角色之间的对立，构成了她不受人类欢迎的性格；但是，从另一个角度来看，年轻姑娘似乎担负了一种社会角色和经济功能，而正是这种角色和功能使她看上去像个“温顺的”德佐诺克瓦：结婚以后，对她的



图 25. 夸扣特尔人用铜制造的德佐诺克瓦面具，眼部和下颚用铰链与中间部分连在一起，有时合上，有时拉开(见下页图)。以显露其铜的质地。(大不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆)

亲属们来说，她的行为就像德佐诺克瓦的行为一样，但她按照亲属们的意愿，颠倒了交易的方向。德佐诺克瓦偷人家小孩，同时，不管你愿意不愿意接受，她都把铜送给你；与此相反，新娘从娘家拿走了铜，而把孩子带给娘家。

上述事实解释了神话赋予德佐诺克瓦和适婚龄女子的亲密关系，但是，由于这些事实强调了母权，因而，似乎与当今关



于夸扣特尔人社会组织的流行观点形成对立。的确，许多学者都认为，这部分印第安人实行的是由于强调父权而被扭曲的双边世系。我认为，这些学者没有理解夸扣特尔人制度的真实内涵。在这些制度中，母权原则和父权原则在各个层次上激烈地斗争着。这个问题太大，无法在此加以讨论。我将在本书第二部分第十三章中对此进行全面论述。如果我的解释没有错误的话，则对于夫家来说，妻子的行为才真正像一个德佐诺克

瓦：她向丈夫偷窃未来的孩子，而把物质的和精神的财富送给他。铜既是这些财富的实质，又是这些财富的象征。

与此相似，在萨利什人中，女人也把作为财富来源和象征的斯瓦希威面具交给丈夫。我们已经看到(19—20页)，比较(160—161页)：面具通过这种途径从弗雷泽河谷沿河而下，传到入海口地区的穆斯克安人中，然后沿海岸向北向南传播，并渡过海峡传到温哥华岛。岛民们又以同样的方式将其传播到南方的夸扣特尔人中。

另一方面，萨利什人中斯瓦希威和财富之间的显而易见的关系，被夸扣特尔人颠倒过来，他们使赫韦赫韦的功能恰与斯瓦希威相反。的确，夸扣特尔人的面具很贪婪，它们不但不能帮助人们致富，反而阻止人们致富(34、39页)。前面陈述过的一些理由使我们可以把德佐诺克瓦看作一切财富的源泉，同样，由于这些理由，我们似乎可以说，在两种面具之间，以及在它们各自的功能之间，存在着一种既联合又对立的关系。这种关系的公认的规则可以表述为：

> 面具从一个集团传播到另一个集团之后，如果雕刻形式保持不变，则其语义功能就被颠倒过来。相反，如果语义功能保持不变，则其雕刻形式就被颠倒过来。

让我简要说一下。除了样式差别之外，在夸扣特尔人的赫韦赫韦面具中，可以发现斯瓦希威面具的所有雕刻特征。但由于赫韦赫韦面具以贪婪代替了慷慨，因而其功能恰与斯瓦希威相反。对比表明，德佐诺克瓦面具(像斯瓦希威一样施与财

富，也像它一样把妻家的财富带往夫家）的雕刻特征，直到其最小的细节，都是对斯瓦希威面具雕刻特征的系统的颠倒。

因此，我已证明：像萨利什人的斯瓦希威和夸扣特尔人的德佐诺克瓦这样外表如此不同、以致于无人想到要加以比较的物品，不能从它们本身去进行解释，也不能对它们进行孤立的考察。它们是一个系统中的两个部分，并在这个系统内互相转换。面具（及其起源神话和使用它们的那些仪式）与神话一样，只有通过将各种面具连成一体的种种关系，才能对它们进行解释。斯瓦希威饰物的白色，德佐诺克瓦面具的黑色，一种面具的突出的眼睛以及与此相反的另一种面具的凹陷的眼睛，伸出的舌头和噘着的嘴，所有这些特征都并非为了表达它们自身的含义，而可以说是互相区分的标志。将某一特征赋予这个或那个神灵是为了使众神互相对立，以起到互相补充的作用。

我的分析可以就此结束了，因为进行上述证明是我的唯一目的。然而，通过继续进行这种研究，可以展开上述范式，并建立一个更宽广的体系。上面概述的规则在这个体系中占有自己的地位。

第七章　寻找财富

德佐诺克瓦拥有铜，神话叙述了人们怎样从她那里得到铜，以及怎样用这些铜举行了第一次夸富宴。但是，这种贵重金属产于何处?其他神话回答了这个问题，这些神话泄露了一个只有某些幸运之人才能到达的地方，人们在那里得到了铜，没有通过那位作为媒介的女妖，就把铜直接带给了同族的人们。

夸扣特尔人把海洋想象成一条向北流淌的大河。而大地之口也在北面(有的神话说是在西面，不管怎样，是在外海)，死者由此降入鬼怪世界。落潮时，海水填满了地狱；涨潮时，地狱便空荡了。地狱之上是一个水生动物和地下神灵的世界，居住着怪兽和海洋动物，统治者是一个强大的神：科莫格瓦(Komogwa)，他是所有财富的主人。他的整座宫殿都是用铜建造的，家具也是用铜制做的，包括一个供他伸展肥胖躯体(大多数神话都把它描写成一个肥胖的病夫)的躺椅和一只船。鹈鹕是他的卫士，海豹是他的奴仆，他还拥有取之不尽用之不竭的物质财富。

有一天，一位被奴隶们丢在海中的盲公主，在渡过一段随波漂荡的险程之后，歇息在科莫格瓦的宫殿旁边。科莫格瓦的

儿子便与她成婚，并用神水治愈了她的眼睛。他们生了四个儿子。儿子们长大后，乘着自动铜舟，载着铜和其他礼物，回到了母亲的老家。

另一个神话说，一位公主被父母嫁给了一位神态庄严的陌生人，而这人却是一只熊。这位凶残的丈夫所掳获的另一位妇女警告公主说：切莫吃他送的食物，而最重要的是不要把身子给他。但是，有一天，公主不胜困倦，让熊吻了她一下，结果她胸部以上立刻变成了熊。不幸的公主设法乘着那怪物唯一的小船逃跑了。海流将她带到岸边，这儿与熊骗子住的地方遥遥相对。她看见一座房子，并走了进去。屋里正躺着一个人，他款待了公主，并与之成婚，还除去了她多余的毛发。这个人就是科莫格瓦，他住的房子叫"快乐居"。起初，年轻的公主确实很快乐，她为丈夫生了四个孩子，而且是交替而生的两男两女。但是，后来她想家了；科莫格瓦觉得对不起她，就把她送回老家，还带去了贵重的铜、各种食物、举行仪式用的盘碟和各种礼物。夸扣特尔人的神话还叙述了一位寻找超自然力量的英雄萨满或一位因受辱而寻死的青年对科莫格瓦的拜访。在这两个神话中，男主角都是滑到或被冲到水底，然后到了科莫格瓦的房前。科莫格瓦正因受伤而虚弱不堪，这种伤只有来访者才能治好。最后，来访者被赠以财富和巫术用具，并回到家中。

让我们回过头来看一看第二个神话中那位长了胡子的公主。她的冒险经历沿着一条水平的中轴线展开，一边是她熊丈夫的领地，另一边是款待她的海神所统治的外海。这个关于一个女人和两个男人的故事与另一个关于一个男人和两个女人





图 26.（上）：科莫格瓦妻子的面具。（大大列颠哥伦比亚大学人类学博物馆）（右）：夸扣特尔人的财富之王——科莫格瓦的面具，头上是一只水鸟。（大不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆）

的故事形成对照：后者沿垂直中轴线，在大地（甚至是天空，因为一只鸟占有显著地位）和地下神灵世界之间展开。一天，一个海边村庄的头领捉住了一只带有强烈铜臭味的神秘的白天鹅。后来，白天鹅变成了女人，头领便与她成婚，但她拒绝说出她是谁以及她从什么地方来。一天，她以让他再娶一妻，即让他与一位地下神灵的女儿成亲为由，将丈夫引诱到遥远的内

地。地下神灵通过他用来与外部世界沟通的孔洞，交给来访者一个婴儿和一个盛满尿液的尿壶。男主角由于害怕要成年累月地把这位婴儿未婚妻背在背上，便婉言谢绝了神灵的赠礼。此举铸成了大错，因为他只要将尿壶中的尿液撒到婴儿身上，婴儿就会立刻长成一位美丽的女人。第一个妻子对丈夫大加斥责，但是，实际上，与其说她关心的是为丈夫再娶一妻，倒不如说她更关心得到作为嫁妆、用于穿戴的驯鹿皮，她立即将这些东西放到安全的地方。她用这些驯鹿皮将丈夫的小船改装成潜艇；这使她能够护送丈夫去见科莫格瓦。这时已很清楚：科莫格瓦是她的父亲。她为父亲带去了他所没有的陆地产品：铁杉木、根茎和香柏的嫩枝，等等。因为，虽然科莫格瓦拥有鲑鱼，却没有用于建造鱼梁的木材。男主角与其岳父共同生活了一段，便带着妻儿和贵重礼品回到了家乡。

这些神话在三个方面具有特殊意义。科莫格瓦款待的公主中有一位是盲人；而据说科莫格瓦吞食人眼，可以肯定，被他吞食了眼珠的人便丧失了视力。太平洋沿岸的神话中常常提到一位神奇的儿童，他每天晚上都要挖出他所在的那个村庄的居民们的眼珠而食之。夸扣特尔人的邻居钦西安人说，这个儿童是一位王子与一位居住在湖中的女神的儿子。所有居民都死于他的罪恶行为，只有他的父亲和姑母幸免于难。湖中女神震慑于王子丈夫的谴责，答应使王子变得非常富有，她使妹夫变成了“财富女神”，这个角色我将在下文研究；她声称，所有听到她婴儿哭声的人都将变得富有。后来，王子兄妹沿两条路离去，王子向北，其妹向南。湖中的女人则变成女妖，住到海底去了。

众所周知，在塔努竖立着一根海达人的图腾柱，这根图腾柱的复制品(由土著制造)成为维多利亚的大不列颠哥伦比亚省博物馆入口处的装饰品。它安放在其他神话雕像之中，代表一位长着一双悬垂的眼睛的“海王”：每天晚上，他的眼珠都会从凹处掉下来；吃饭时他的同胞把他的眼珠放回原处，以便他能看清食物。根据雕刻者的构思，这对无用的眼珠被镶在一张小脸上，并悬挂于长杆的顶端，它们一直掉落到雕像的脚下。斯瓦希威面具的明亮眼珠是无与伦比的，它们被固定在圆柱形的面具上，似乎是要强调一个事实，即：它们既不同于可以挖出的人眼，也不同于“海王”的松动的眼珠：它们是固定不动的。此外，斯瓦希威面具还是兄长为妹妹谋取适意婚姻的工具之一。所谓适意婚姻，就是将她嫁到合适的地方，嫁到一个亲密的外族集团中。

对比表明，所有直接或间接地围绕着被挖出眼珠的村民这一主题的神话，似乎都将这种不幸归因于同住在遥远地方的人成婚，这个人可以是住在世界尽头的科莫格瓦，也可以是住在水底的湖中女神。这些危险的婚姻可能会给缔结婚姻的人带来利益或损害——毫无疑问，我们不是唯一把命运之神想象为瞎眼男女的人。即使这种类推看起来很危险，但它仍然表明：当我们从另一个角度观察时，已经被人们注意到的存在于萨利什人和夸扣特尔人之间的倒错现象，仍然存在于这两个民族之间：萨利什人把合适的外婚和合理的致富与好眼力联系在一起，夸扣特尔人则把过于遥远的外婚与过度聚敛财富与坏眼力联系在一起。

另一位公主不是盲人；但是，由于与熊结婚(这是另一种

形式的过于遥远的外婚)，她长了胡子，这预示着她最终要变成德佐诺克瓦——一个以多毛著称的角色。她丈夫的小船靠岸后，由于海岸太陡，她无法爬上岸边。这时，熊便背起她；而德佐诺克瓦就是这样背着被她偷来的孩子们，紧接着叙述的一个神话中的男主角则拒绝这样背他的婴儿未婚妻。然后，熊丈夫驮着妻子，抓着一根针叶树的粗根往上爬，这条粗根由于受水流冲刷而裸露于地表，从岸边一直延伸到海里(而在另一个神话里，科莫格瓦的财富中所缺少的恰恰是根茎)。所有这些事实都表明：科莫格瓦、德佐诺克瓦和人类构成了一个系



图 27. “海中的德佐诺克瓦”，芒戈·马丁画。(大不列颠哥伦比亚省博物馆，维多利亚)

统。每一方都拥有两种财富，而缺少另一种财富。科莫格瓦拥有铜和鱼，但是没有森林产品。德佐诺克瓦拥有森林产品和铜，但没有鱼，她必须从人间偷鱼。最后，人类拥有鱼和森林产品，但在从德佐诺克瓦那里得到铜之前，他们没有这种金属。

	铜	森林产品	鱼
科莫格瓦	+	−	+
德佐诺克瓦	+	+	−
人类	−	+	+

这个使人类与两种超自然神灵既联系又对立的三角体系，可能解释了人们观察到的科莫格瓦和德佐诺克瓦之间的亲密关系。两者都吃人。虽然德佐诺克瓦主要居于陆地，但还是有一个海中的德佐诺克瓦；而且，即使是住在山顶，她也生活在深湖中，并有海豹海獭相伴。实际上，德佐诺克瓦主要代表一种地下神灵，科莫格瓦也是如此。人们常把科莫格瓦描绘为一个住在海底的神灵，但是，与德佐诺克瓦一样，他有时也住在深山里。事实是，他的房前竖立着德佐诺克瓦的大型雕像，并用柱子支撑着绘有海狮的横梁。科莫格瓦在送走他所接待的一位印第安人之前，赠给他铜，还有面具和容器，这两种器具都是按照德佐诺克瓦的形象制造的；根据另一种说法，科莫格瓦给他的是一根下部有德佐诺克瓦雕像的图腾柱。

我将进一步探讨上面提到的三方面中的最后一方面。前面简述过的一个神话说科莫格瓦有一个女儿：这位公主首先以带铜臭味的天鹅的面目出现，后来恢复了人形，并生了一对

异性双胞胎。

双胞胎中的女孩死于襁褓之中，男孩则带有他母亲身上的气味。很难确定这个公主与其他传说中的科莫格瓦的女儿是不是同一个人。但不管是否同一人，她的名字是科米纳加(Kominaga)，她是巴克斯巴克瓦拉努克斯西瓦埃，即"住在世界北方尽头的食人者"的妻子和同谋。由于这个缘故，她在食人的秘密社会的入会式上占有重要地位，应该记住，这是夸扣特尔人中最高级的秘密社会。

科莫格瓦的女儿和外甥所特有的那种铜臭味，被夸扣特尔人称做"基尔帕拉"(Kilpala)，他们也用这个词表示鲑鱼的气味。这使我想起在萨利什人神话中已经发现的证明铜和鲑鱼对等关系的材料(35—38页)，但是，关于这种联系，还有更多的证据。海岛萨利什人关于斯瓦希威面具起源的神话把主角之一特具的气味比喻为他所发出的咯咯声：的确，各种说法都认为，这种气味或声音能够吓走鲑鱼(20页)。弗雷泽流域和海岸地区的陆地萨利什人的神话，把一个因患带恶臭味的麻风病而痛苦不堪的男孩当做主角。这个男孩捉住一条鲑鱼，后来鲑鱼变成了青蛙；这是他在困境之中得到的唯一的救命稻草。或者可以说，病魔变成青蛙从他身上逃开了。而夸扣特尔人则在一个非常相似的故事中，描述了一只母蟾蜍，它既是医生，又是铜的施与者(37页)。于是，我们就建立了一种四角体系，这个体系使一种气味(尽管这种气味是像铜这样一种人人争相觅取的物质散发的，但到处都被描述得很难闻：据说科莫格瓦的女婿"不能忍受男孩身上的强烈气味，因为这是一种强烈的铜臭味")、铜、青蛙和鲑鱼产生了密切的联系。下面我

们还要谈到这种联系。

科米纳加与其他地区神话中的科莫格瓦的女儿是不是同一个人？必须承认，关于这位“富有的夫人”我们所知甚少。夸扣特尔人的近亲海尔楚克人（或称贝拉贝拉人）用同样的名字称呼她，他们的故事更为明确。他们说：有一天，一个年轻女人踩着了熊粪。她感到很恶心，便臭骂那只熊。熊立刻出现在她面前，责问她：你能屙出什么粪来？竟然非难我的粪便！她镇静地回答说，她屙的是青贝和铜。熊要她证实此事，她便蹲下身子，装作大便，在身子下面解开了一只手镯。熊欣喜若狂，与之成婚，并将其带到自己的住处，那儿有几根竖在卡瓦卡（贝拉贝拉人神话中相当于德佐诺克瓦的人物，见77页）头上刻有雷鸟图案的柱子。不久，她生下一只小熊。后来，她的兄弟们救出了她，并得到了跳“食人熊之舞”所必需的道具。回村后不久，她和她大哥便失踪了，等他们回来后，哥哥专门跳食人兽之舞，妹妹则变成科米纳加。

神秘女人和住在世界北方尽头的食人者结婚，或女人和熊结婚，反映了不同程度的过于遥远的外婚。特林基特人中也流行贝拉贝拉人的这个神话（实际上，所有海岸民族都知道这个神话），他们以评语的形式补充说，从此以后，妇女们一见到熊迹，便对之大加赞赏，并乞求熊不要强奸她们。与这个过于遥远的外婚例证相对立的，是贝拉贝拉人在神话最后一段中叙述的兄妹之间的极亲密关系，有人可能把这看作最近的外婚。贝拉库拉人是游离于夸扣特尔人和贝拉贝拉人之间的一支萨利什人，他们改编的神话证实了这种解释。他们说：熊的妻子变成了一只母熊，她杀了自己家里所有的人，只留下一

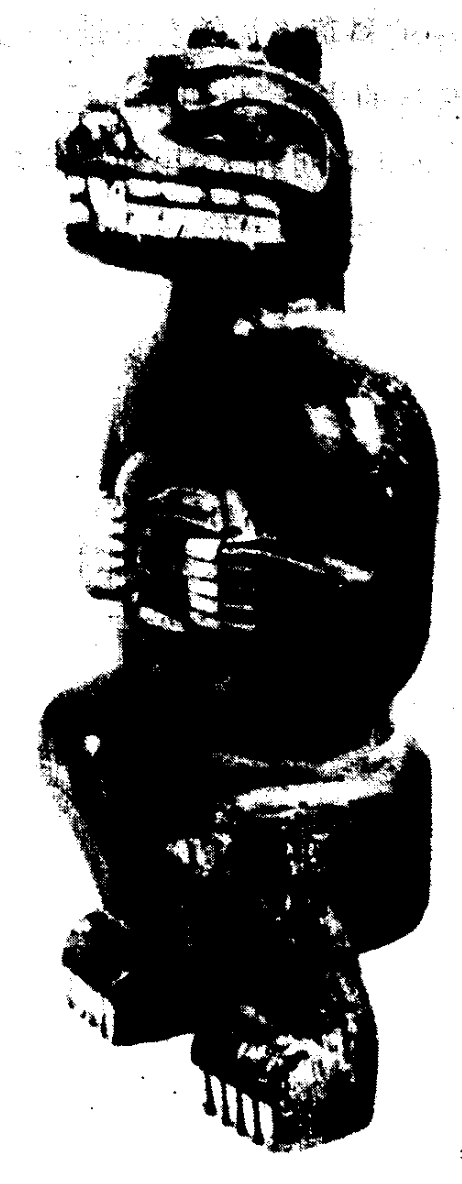




图 28. （左）：夸扣特尔人用铜打制的熊。（大不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆）（上）：海达人举行仪式时用的帽子，表现了“财产女士”的孩子们像青蛙一样跳出。夏洛特皇后群岛。（柏林民族学博物馆）

对兄妹。这对兄妹又将她杀死，并做了乱伦夫妻。在研究过程中，我总是不断回到同一个题目：对太近的婚姻和太远的婚姻作出判定。

科莫格瓦的女儿或夸扣特尔人的“富有的夫人”被蒙上了一层迷雾，她在与夸扣特尔人相邻的海达人和特林基特人中有一位替身——“财富女神”，有关这位女神的材料比较容易

得到。海达人称“财富女神”为德吉拉冈(Djilaqons),认为她是那些出没于海岸河源、并统治着鱼类的超自然神灵中最重要的一位。海达人中的鹰氏族自认为起源于一位捕捉到德吉拉冈并与之结婚的祖先(96 页)。他们度过一段美好时光之后,有一天,渔民们发现河中有一只铜皮青蛙,便将其捉住,并放在火上烧。结果,青蛙未烧死,他们自己却遭到了毁灭。德吉拉冈来了,她拿着一根手杖。她与夸扣特尔人传说中的德佐诺克瓦一样,有口吃的毛病,因而苦于声觉交流的障碍,这与因视力不好而造成的视觉交流障碍相似(可以说,在德佐诺克瓦身上,这种障碍更为严重(62、80 页)。德吉拉冈唤来了一场炽热的雨,毁了渔民们的村子,灭绝了村民。唯一的幸存者是她女儿,她从灰烬中搜集了大量的铜[①];这份丰厚的嫁妆使她得以嫁给一位王子,并随王子住到钦西安人的土地上(在大陆,与海达人居住的夏洛特皇后群岛遥遥相对)。因此,虽然她确实嫁到了外地,但距离适中,这种婚姻仍是现实生活中高贵家庭所追求的。

德吉拉冈也叫斯基尔·德贾亚·达伊,意为“财产女神”,此外,“斯基尔”一词也用于称呼一种神鸟。人们从未见过这种鸟,她的叫声像铃铛或金属片互相敲击的声音,听到这种声音的人都能致富。见到德吉拉冈的人,特别是那些能从她的罩衣上撕下一块,或能听见她婴儿哭声的人,也能获得财富。夸扣特尔人关于德佐诺克瓦的说法与此相同。他们说:谁听见她的

---

① 值得注意的是,在弗雷泽河下游的萨利什(霍科梅莱姆)方言中,铜被称做“Squal”,它的词根意为“煮的”或“烧的”。——原注

婴儿因被捏而发出的叫声，谁就能致富，尽管德佐诺克瓦声称她的婴儿从来不哭。因此，在这部分印第安人中，财富女神的某些传统属性被德佐诺克瓦继承了，人们有理由称她为小财富女神，因为她不是女巨人，而夸扣特尔人赋予“富有的夫人”的较小重要性也可由此得到解释。

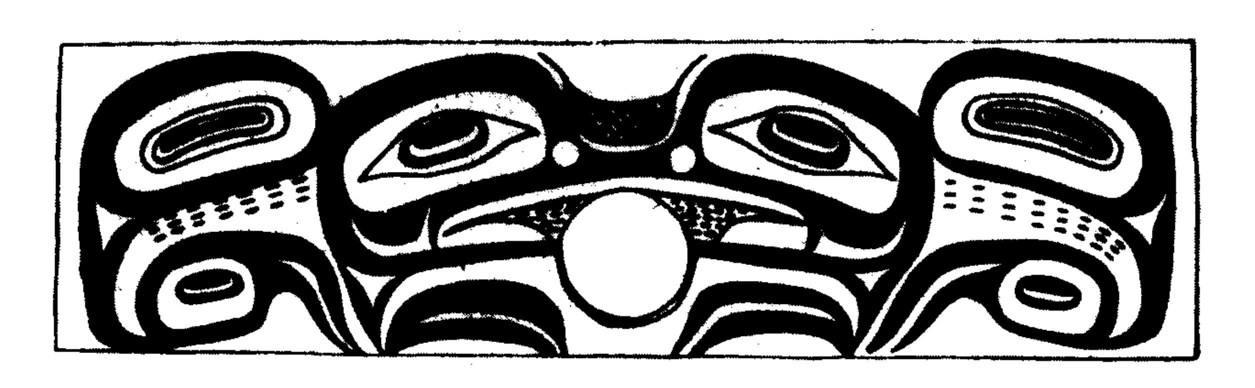


图 29. 海达人房屋中绘有科诺卡达图案的镶板。（选自斯旺顿关于海达人民族学的著述）

海达人和特林基特人的神话中都有一个相当于科莫格瓦的人物（科诺卡达或戈纳卡代特）。海达人有一位称做瓦斯戈的海神，尽管他与戈纳卡代特一样，都是被一棵裂成两半的树夹死的，但他的地位仍比较模糊。戈纳卡代特一词有两种含义：首先表示一位海神，他将巨额财富赐给每一个看见他的人。特林基特人认为，他的女儿（相当于海达人中的德吉拉冈）是海岸河流的主宰。应该记住，在夸扣特尔人的神话中，科米纳加（富有的夫人）也可能是科莫格瓦的女儿。此外，特林基特人还把他们邀来赴宴的外族人称为戈纳卡代特。因为这些宾客很快就会以更奢侈的方式报答这种邀请，而他们的来访，就像戈纳卡代特来访一样，显示了极度的慷慨。这种关联使我

想起柯蒂斯在夸扣特尔人住地拍摄的德佐诺克瓦的大型雕像。她伸着双臂，迎接妻方家庭将按期送来的礼物，这是对夫方家庭已经付出的礼物的回报(85 页)。

有一个情节描述了特林基特人的财富女神莱纳克西代克，这个情节与前面引用的钦西安人神话的情节非常相似(97 页)。有一天，一个印第安人偷走了一个水神的女婴。但是，这个女婴每天晚上都要挖出并吞食村民们的眼珠。只有一位有病的寡妇和她的小孩幸免于难；因为她用拐杖(海达人财富女神的一个特征，见 104 页)打死了那个小怪物。她变成了莱纳克西代克。那些听见她孩子哭声并将其带走的人，都说只有用他所拥有的铜来换，才肯赎回小孩。她就用铜指甲抓伤拐骗者，并警告他说，他的伤口将愈合得很慢，他将伤口的结痂给了谁，谁就将变得富有。事实证明这些都是千真万确的。

此外，财富女神还留下了活动的踪迹：她有一个怪癖，即将自己吃过的贻贝的壳，按顺序一个接一个叠起来。一个饰有层层小铜片的夸扣特尔人仪式杖，显示了一个在海滩上采集的贝壳变成了铜的神话。在该地区的其他神话中，装在一个比一个大的贝壳中的伤口结痂或鼻涕，长成了一个注定要干大事的小孩。而特林基特人则禁止搜集被丢弃在沙滩上的贝壳，违反戒规将引起风暴。因此，空贝壳似乎具有神奇的价值，大概是因为它们看上去很像天然铜片，而根据那些神话，伤口结痂与天然铜块的构造完全相同。更为明确的是：空贝壳、结痂和铜块似乎通过两种关系被联成一体：一是隐喻的关系，因为空贝壳酷似铜块，而结痂像是人的壳；二是转喻的关系，即是说，神话把贝壳和结痂都看做是获得铜块的工具。

第八章　铜的起源

带着一个哭泣的或必须被弄哭的婴孩的超自然神灵，或像小孩一样哭泣的超自然神灵，在美洲非常流行。可以肯定，这些神灵构成了一个相当古老的主题，因为他们已流行于整个西半球。古代墨西哥人在海獭身上看到了特拉洛克神(Tlaloc)的邪恶化身——纳瓦特尔人称海獭为阿乌伊特佐尔，并认为它能像一个好哭的小孩那样哭叫；但是那些满怀同情心去寻找它的人却要遭受灾难，他们将被捉住淹死。在我看来，这种观念格外有趣，因为夸扣特尔人恰恰把墨西哥人赋予海獭的价值颠倒过来，即从否定它变成肯定它。的确，他们使海獭成为巨大财富的施与者。因此，在他们看来，海獭与财富女神具有完全相同的功能。而在他们的邻居钦西安人看来，正是一位水神给了她在人间的夫婿“一身富有的穿戴”；此外，海达人和特林基特人认为，财富女神使那些听到她孩子哭声的人都变得富有。

在南美也可发现相似的观念。从圭亚那到亚马孙，人们都说水精们能像小孩一样哭叫。有个水精化作一位出奇美丽的女人，专门谋害那些受她引诱的男孩。圭亚那阿拉瓦克人与北太平洋沿岸印第安人在观念上更为接近，他们认为，有位“水

精”，一旦受人惊动，就会把银梳子丢在河岸上。

特林基特人的北方和东方近邻塔吉什人(Tagish)也知道一位财富女神，他们将其描述为一只母蛙。不论男女，只要听到她孩子的哭声并将其捉住，都要等到母蛙产出金子之后，才将婴儿还她。在南方更远的地方，我们已经注意到青蛙和贵金属的这种联系(101 页)。的确，在夸扣特尔人看来，青蛙能够洞察水底的一切，这种天赋使它能够发现科莫格瓦的富裕住所。作为报偿，它得到了用牙咬断铜块的特权。萨利什人离塔吉什人更远，但与塔吉什人相似，他们也相信有一个长得像青蛙、能像婴儿一样啼哭的超自然神灵。谁发现它，并用毛毯将其包住，放在家中，谁就肯定能致富。这个神灵(科马克韦)可能与夸扣特尔人的海神科莫格瓦一样，都是财富的分配者。科莫克斯人认为，科莫科阿埃(Kōmōkoaē)住在山顶，其形体是一只灰熊。他有一个很大的金属保险箱，他的铜片、耳环和其他宝物都装在里面。萨利什人的信仰还使我们想起海达人用作护身符的一个粗短小人。如果有人偷着了它，并用偷来的贵重物品将其喂饱，它就会运用魔力，使他得到大量的毛毯和铜块。

塔吉什人属于德内人，其语言属阿塔帕斯坎语族(Athapaskan)。他们居住于约从北纬 50°往北的全部北美西北部，但他们住在内陆，住在我前面论述的那些海岸部落的后方。但是，德内人也有关于一位财富女神的神话。19 世纪下半叶的一位法国传教士埃米尔·佩蒂托特为这位女神取了一个合适的名字。他使用了词组“Le femme aux métaux”，意即“金属的女主人”。我们必须按字面意思理解这个词组，这些印第安人

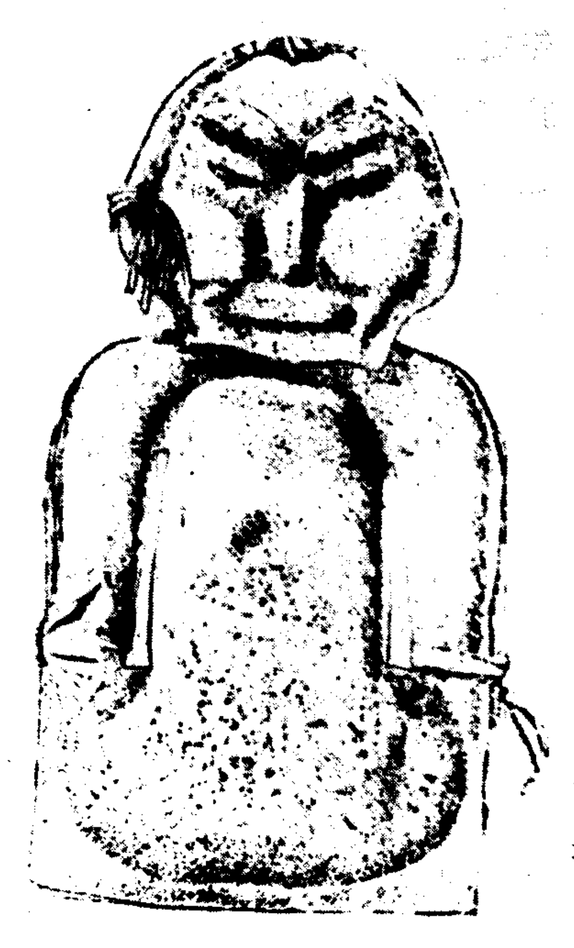


图 30. 海达人的护身符，财富的施与者。（选自斯温顿关于海达人民族学的著述）

的确已不再把铜的发现归功于女神，而是归功于女人。此外，特林基特人和海达人的财富女神都有一个哭泣的婴儿，与此相应，金属女主人也有一个后代，即一个贪食的儿子（另一种表现叛逆的方式）。

我们通过大量的异文了解了金属女主人的神话。这些异文的基本框架是一致的，只有一点不同：有的神话是解释为什么铜变得难以得到；有的神话是解释为什么今天占有铜的是欧洲人而不是印第安人。而两种神话的目的都在于叙述铜的丧失，一种情况下是相对丧失，另一种情况下是绝对丧失。但是，在所有神话中，女主角都是一位德内族女人。她被一位爱

斯基摩猎人劫走，带到遥远的北方，并与之婚配。他们生了一个儿子。有一天，那女人带着儿子逃走了。她用绑在棍头上的锥子刺死了一只驯鹿，然后把它烧熟。她的儿子扑向鹿肉，其极度贪婪使女人感到震惊，于是便将其遗弃。她孤身一人继续朝南走，路上出现了一些亮光，起初她以为是萤火，而实际上却是一种前所未知的物质所发出的强光。她用这种物质打制了一把小刀，然后继续赶路。到家后，她将路上的发现告诉众人，并答应陪男人们去找铜，但要他们允诺尊重她。但是，男人们制好了自己需要的金属工具后，就污辱了她。于是，她拒绝同他们一起回家，坐到矿坑里。男人们第二次来时，发现她还在原处，但腰部以下已埋入土中；铜也半掩半露。她仍然拒绝与他们一道回家，并命令他们下次来时给她带些肉。等男人们再来时，女人和铜都已无影无踪。他们将肉放在那儿。一年以后，他们发现女人已变成了铜，肝脏变的铜太硬，肺部变的铜太软。其他说法认为只有铜消失于地下。

在另一本书中，我对比了两幅图画，即独木舟的图画和浮动岛屿的图画，并提示说这是水面上的两个活动物体，但一个是文化的产物，另一个则是自然的产物。金属女主人的神话证实了这种解释。逃亡妇女觉察到远处有一群驯鹿，起初她误以为是一座浮岛；同时，至少有一种说法认为：每天晚上，她把一根木棍插入泥中，以固定她赖以逃跑的小船。她在浅海上宿营，一动不动的小船变成了她的房屋。这就最好地表明(甚至表现了两次)：虽然她也是在水上航行，但是，由于破坏了一种婚姻关系，她的逃亡与独木舟航行形成对照。实际上，在其他美洲神话中，独木舟航行象征着在适当的距离内寻求妻子，从

而与这个神话中被爱斯基摩人劫走的女人形成对照，她被嫁到"非常远的地方，在冰海的另一面"，因而，过于遥远的距离使这项婚姻得以延续。这起被迫嫁给敌人的遥远的联姻与一种虽然具有相反性质、但却同样不恰当的行为又形成对照，这就是女主角的亲戚对她的污辱，这至少构成了社会乱伦。这种错误行为的结果是：从此以后，铜不是彻底丧失，就是难以得到。

根据社会学规则对德内人神话所作的解释，得到了与此对称的特林基特人神话的证实。这个神话说：一对乱伦兄妹不得不分开。哥哥变成了雷鸟，掌管飓风和暴风雨。每年风暴季节，他都要回来一次，探望妹妹。妹妹在古代叫做阿吉斯查纳克(Agischanak)，在近代叫哈伊卡纳克(Hayicanak)，她到了地下，住在一座山顶上。从那时起，她一直支撑着顶着地球的圆柱。她喜欢那些为她烧火取暖的人，因为每当她饥饿时，大地便发生震动，人们则燃烧脂肪以喂养她。根据其他说法，当她驱赶乌鸦时，便会发生地震。乌鸦是个骗子，它为了毁灭人类，便冲撞哈伊卡纳克，企图使她松开那根支撑着地球的圆柱。如果这个关于地震起源的神话与德内人神话处于对称关系的话，则由此可知，德内人神话中女主角在产铜地方的自埋行为是一种颠倒的地震：在一种场合，大地自动张口，在另一种场合，大地自动闭合。后面我还要谈这个问题。

现在我要略费笔墨讨论另外两个细节。根据最近对特林基特人神话的传述，因过于亲密而犯罪的兄妹是一个女人与一条狗结婚生下的，这就是说，他们是一场过于遥远的婚姻的产物，这就重构了我已经论述过的德内人神话和其他神话的

框架。此外，失足之前，那位乱伦的小伙有过许多有功行为。其中重要的有，在其兄弟们的帮助下，从大狗熊那儿偷来了危险的“带有锋利刀刃的光环”。他将其折成两截，抛向天空，后来就变成了彩虹。

我们在南方更远地方的萨利什人中又碰到了这个光环。它首先出现在斯卡米什人关于铜的起源的神话里。特林基特人转述的这个神话，使我回想起德内人关于同一主题的神话。斯卡米什人的神话是：两兄弟各有六个儿子。其中一人的小儿子因肚子的一边长了一个大瘤而倍受折磨。有一天，十二个孩子看见山顶上有个人。他把一个大铜环沿山坡滚下来，铜环在阳光下闪闪发光，他吸气时，铜环便回到他身边。这伙孩子偷来了铜环，互相传递着。但是，铜环的主人——一个男巫，抓住了他们，并将他们逐个杀死。只有那个病孩幸免于难，他将肚子上的肿瘤扔向男巫，便有浓雾升起，他乘机逃脱了。他的父亲和叔父因孩子们的暴死而感到绝望，便跳入烈火中。他们的眼睛像火花一样流了出来，右眼流向北方，左眼流向南方。雾很快消散了。在做了这番哀悼表演后，病孩的叔父开始敲打铜环，用它做了一件铜衣。他以铜衣护身，用野羊角做武器，杀死了谋害他儿子的男巫，并从男巫的胃里找出了孩子们完好无损的心脏。他将心脏放回原处，孩子们便复活了。他又将铜衣熔铸成一座男孩塑像，并将生命气息注入他的体内。后来，这个男孩长成一位强有力的男子汉。由于是用铜制造的，没有人能伤害他。他成为一位强大的首领和伟大的猎人。

夸扣特尔人的一种观念说明了带瘤的肚子这个主题。他们认为，如果你碰了一个蟾蜍，它就会钻进你的肚子。你将遭

受贪食无厌的痛苦，你的皮肤将变绿，像蟾蜍皮一样；你的眼睛将凸出来。你将挨门挨户地乞讨食物。蟾蜍将在你肚子里长大；它将膨胀，你会死去。贪食的小孩常被说成就像肚子里有蟾蜍的人一样。

这个注解极为重要，因为我可以据此把德内人神话中贪食的小孩同有一个带瘤的肚子的年轻的萨利什英雄联系起来。毫无疑问，这是同一个人物，但在两个集团中，其价值恰恰相反。在南方更遥远的地方，瓦斯科人（下哥伦比亚的奇努克人）在神话中提到一个好哭的男孩。他只有一岁，但通晓历史，并能预言未来。他的大肚子敲起来像钟声一样宏亮。有一天，他母亲要他哥哥踩他的肚子，以便使之变小，结果从他肚子里爬出了蛇、蜥蜴和青蛙。后来，这两兄弟杀了太阳，因为人类难以忍受它的热度。于是，哥哥取代了太阳，弟弟变成了月亮。从此以后，阳光更温和了，天体都在天空中有规则地运行着。

显然，这些神话用宇宙观准则解释了“确定合适距离”的问题，而我前面论述过的神话已从社会学角度系统地阐述过这个问题。就像钦西安人神话中永远分离的兄妹一样（97页），萨利什人神话中两位父亲的眼珠（可以说，后来变成了星星）也向北向南分道扬镳。那个带着能发出金属声响的大肚子的奇努克男孩变成了月亮，而他的哥哥则变成太阳，他们相互之间以及他们与地球之间都保持着合适的距离。此外，汤普逊人，即内地萨利什人，认为一个穿铜衣的人物是太阳的儿子，而奇怪的是，这个人与他们的邻居钦西安人神话中的那个人物非常相似。由于这个缘故，汤普逊人把一种闪光的青铜色甲

虫叫做“太阳之子”。

我刚才提到了汤普逊人。这部分印第安人与他们的邻居舒斯瓦普人有一个共同的神话,这个神话与斯卡米什人的神话非常相似。但是,分别叫做科约特和安泰洛普(安蒂洛卡普拉)的两个男人的儿子们偷的不是铜环,而是一个装满粪便的亮闪闪的金球或铜球(说法不同)。科约特得到了由安泰洛普唯一幸存的儿子拿回来的这个球(他的儿子已全部死亡),球的金属外壳像甲胄一样,他变成一只小鹿,将身子躲在球内。他勇敢地迎战那个谋害他儿子和侄儿的人,但是,由于身上还有一处露在外面,他在战斗中被杀死。其他说法认为科约特和安泰洛普的孩子们互相婚配,这种混合联姻就是今天各支印第安人用不同的颜料装饰皮肤和头发的原因。在其他地方,人们认为这些差别是由于科约特与两个分别是红皮肤和白皮肤的女人结婚造成的。此外,这些神话还解释了男主角父亲们赖以得名的两个动物家族现在的区别。因此,在这里,宇宙观或社会学的规则已变成了解剖学或动物学的规则;但问题仍然只有一个,即如何判定各种不同的特征。

我还要谈一下宇宙观法则,并将考察它所采取的一种新顺序。内地萨利什人对彩虹和太阳起源的解释是:古时候,有个男孩偷了一个铜环,这个男孩或说是跛子(因而苦于经常性的畸形步法),一说是很脏,而且浑身是伤。这理所当然地使我想起斯瓦希威起源神话的主角(第二章)。斯科科米什集团的一种说法更为详细,他们说:过去,闪闪发光的铜环是富人的玩物,穷人没有任何娱乐用品。这种不公正局面由于铜环被偷而结束了。按照斯科科米什人的说法,不管铜环是否变成了太

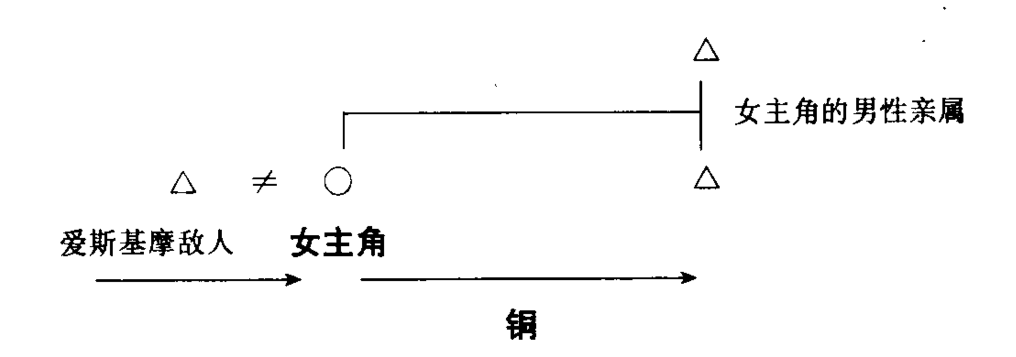
阳(考利茨人持肯定态度),也不管它的被偷是否偶然导致了彩虹的出现,反正从此以后,这些天体就为所有的人闪光,而不问人们的社会等级差别或财富差别。

从这些神话再回到本书开头论述的萨利什人神话,我们已转了整整一圈。从另一种意义上说,我们也是转了一圈:斯科科米什人的神话说,铜升入了天空,从而实现了他们所说的民主化;而海岛萨利什人却说,铜首先以贵族化的形式由天空降到地面:斯瓦希威面具就只是少数高贵世系的特权,他们通过面具掌握着致富的魔法。诚然,斯瓦希威面具本身并不是铜,但却可以通过它得到铜。由于面具世袭或通过婚姻传递,这种致富手段便保持在特权阶层手中,他们向那些想使用面具的人收取租金。这就证明,在流行面具的集团中,面具的神话含义受社会经济基础的制约:如果特权阶层不首先反映这种基础,他们就没有制造面具的理由。

因此,意味深长的是,把铜想象为天体的神话产生于萨利什集团中,这些集团的社会组织与他们那些没有面具的邻族一样,都是不平等的。特权阶层用一种魔术的或仪式的工具来认可和延续不平等,把铜想象为天体的神话摈弃了这种手段,从而使人们以较小的代价,享受到一种观念上的奢华。这种观念确以一种隐喻的方式(因为在天空中像铜一样闪光的彩虹和太阳,在这里只具有隐喻价值)允诺让最大多数的人分享铜。实际上,神话所允诺的分享只是一种幻想,因为它关系到将景观和恩惠赐予所有人的天体,神话只是给这些天然恩惠加上一种象征价值,即以此象征物质财富;而在现实生活中,那些最卑微的人所分得的物质财富微乎其微。

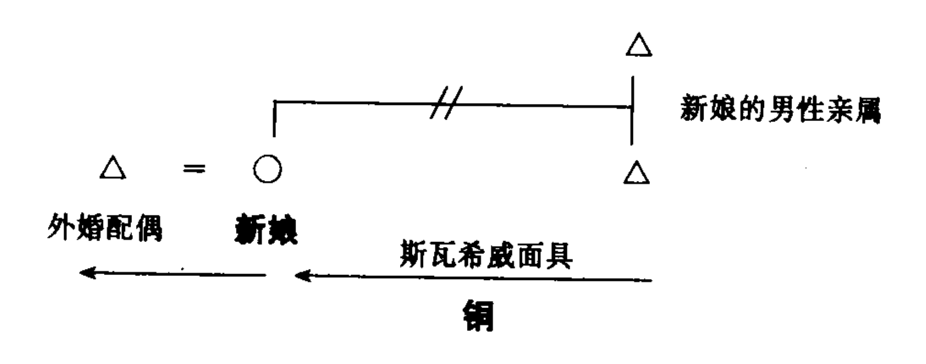
第九章　铜、女人和青蛙

前面分析过的德内人神话描述了印第安人最早如何得到裸露于地表的天然铜块。为了得到铜，一位被爱斯基摩敌人劫走的女人必须冲破她丈夫强加于她的一桩过于遥远的异族联姻。然后，离开丈夫，踏上回故乡的路程，并向故乡的人们诉说她在路上发现的铜：



（女主角逃跑回家，给本族人带回了铜）

德内女人的旅程与夸扣特尔人把女人和铜转让给姻亲的旅程正好相反。但夸扣特尔人的铜不是天然铜块，而是富有装饰的铜器，这些铜器与萨利什人的斯瓦希威面具具有同样的功能。实际上，面具和铜器的运行方向是一致的：



（转让年轻女人和嫁妆的方向）

因此，德内人神话描述了与萨利什方式的婚姻或夸扣特尔人昔日结婚时举行的夸富宴相对立的情形。关于这一点还有更多的证据。德内人神话以铜的丧失而结束，这是由女主角亲属们的乱伦行为造成的，他们因污辱她而犯了乱伦罪。这与海岸萨利什人关于斯瓦希威面具起源的神话又形成对立。在海岸萨利什人的神话中，一对处于危险的亲密状态的兄妹（当德内人神话中的女主角答应与其"兄弟们"同行时，她与他们也处于这种危险状态中；她很明白自身的危险处境，所以在离家前，她要他们允诺尊敬她）由于得到斯瓦希威面具而摆脱了那种几乎乱伦的境地。面具是外婚用品，但这些神话说，面具也能结束一种不正常的亲密状态。因此，如果说剥夺德内人的铜是出于对乱伦的惩罚的话，那末，将斯瓦希威面具给予萨利什人则是为了提供一种防止乱伦的工具。

如果这个论点能够成立，则必须指出：萨利什人各集团都在本族内部实行一种系统的族外婚。观察者们说，其主要目的是通过这种婚姻保护他们住在外族土地上的同胞们的安全。异族联姻像甲胄一样保护着人们。如前所述，斯科米什人关于

斯瓦希威起源的神话是模棱两可的，这主要有助于他们利用共同起源的传说与邻族保持友好关系(33页)。现在我们能更好地理解斯科米什人所处的折衷地位。他们处在持对立观点的两种集团之间。一派认为斯瓦希威来自天上，另一派则认为铜升入天空变成了天体或空中现象。实际上，他们关于铜的起源的神话完全是在产生铜并贮藏铜的地面上展开的。铜首先表现为一种能使穿戴者免于伤害的甲胄，然后又表现为一位不能被伤害的铜体英雄。

斯瓦希威面具是实现外婚的工具，也就是说，它可以把真正的或实在的敌人转化为姻亲。因此，面具便作为一种能使最不可能成亲的人结婚的工具出现在萨利什人的神话中。夸扣特尔人借用了萨利什人的斯瓦希威，但他们叫做赫韦赫韦，并使其具有与斯瓦希威相反的功能，而将斯瓦希威的功能转嫁于铜。铜的这种与斯瓦希威相似的功能已传播到位于遥远北方的特林基特人中，而特林基特人似乎没有面具。他们的一种广为流传的神话传说，特别有助于理解铜的这种功能。

这个神话说：有一天，一位公主踩着了一只灰熊的粪便。她对着熊的方向破口大骂，熊装扮成人形，立即出现在她面前，并将她劫走。后来，公主成功地逃跑了。但是，她找到的一只魔船却把她带到太阳上。太阳的儿子们爱上了她，但他们均已成婚。因此，他们先杀了妻子——一个吃人者，将其切成碎片，抛撒出去。这些碎片都落到钦西安人的土地上，从此以后，那里便有了许多吃人者。后来，公主带着来自太阳的丈夫们和他们生的儿子回到家乡。村民们热情地接待了他们，但由于公

主答应了一位同乡的求爱，丈夫们便离弃了她。回到天空后，他们发誓要让公主和她的儿子遭到悲惨命运。母子俩住在一间破房里，倍感孤独，并且受人蔑视，人们都把残羹剩饭扔在他们的屋顶上。由于这个缘故，她儿子得了“垃圾人”的绰号。有一天，他发现了父亲的坚固铜船，便将其切成铜块，用这些铜块建了一座铜房子，并用树枝将其伪装好。他敲打铜船，又将宝物搬进新居，干了一整天。可以肯定地说，那时还没有铁和铜。

村里有一位妙龄女郎，所有向她求婚的人都被她父母拒绝了。“垃圾人”在她睡觉时，拿着一卷铜让她闻，以此来勾引她。她一直跟着他到他家里。坚固的铜门使她大惊失色，便答应嫁给他。村民们到处找她，最后在铜屋里找到了。一经除去树枝的伪装，铜屋便光彩夺目，靠近它的人都不得不后退一步。金属礼品感化了姑娘的父母，从那时起，印第安人有了铜。

以铜开始的这场婚姻使一对有两重差别的男女结为眷属：他是天上的，她是地上的。人们可能担心他们直接对立的社会环境会使这桩婚事化为泡影，因为在他之前的所有求婚者都被拒绝了，而他的求婚比那些求婚更成问题。但是，神话强调说，铜的力量迫使他们允诺了这桩婚事。而铜的力量主要来源于一件事实，即它像“垃圾人”的父亲——太阳一样，闪耀着令人不能直视的强烈光彩。

有人发现了这种力量的一个秘密根源：铜来自地层深处，或像某些神话说的那样，是得自水底，因而，它代表着地下的太阳。它的光泽外表和黑暗来源，实现了对立面的统一。这也

是社会系统中所有婚姻的共同特点。如在太平洋沿岸地区，婚姻都在两个具有持久紧张状态的世系群之间进行，在那里，只有适当距离的婚姻才能调和族外婚规则和族内婚规则的矛盾。

因此，前面的论述表明：如果斯瓦希威面具和铜是可以互相替换的，则面具的某些外表特征就可得到解释。斯瓦希威面具有一个"鼻子"，并有几个鸟头形的"角"，面具上饰有羽毛，舞蹈者的衣服上也饰满了羽毛。实际上，海岛萨利什人说面具来自天空。但是，大陆萨利什人的神话说：面具是从湖底捞上来的。由于面具来自水底，由于面具有伸出来的舌头(其他神话说这是鱼的器官)，因而，它们也实现了对立面的统一：它们既属于天空，也属于水。我们可以把它们算做各种各样的调解物中的一种，就像古代阿兹特克人(Aztecs)中有羽毛的蛇一样。这种蛇的功能表现为能够集合通常势不两立的两个方面，如天空与地下世界，或天空与水域。

青蛙也具有同样的功能，但却是出于不同的原因。它不是极端对立的两个方面的集合体，而是地面和水域的中介人。可以回忆一下神话赋予这种动物的种种角色。弗雷泽人神话中的男主角是一个有自杀倾向的人，当他抓获的一条鲑鱼变成青蛙后，便自杀了；或是与此相反，他的病魔附在青蛙身上跑开了，他因此避免了自杀(27页)。夸扣特尔人神话中的男主角也是个病人，他的病被一个母蟾蜍治好了，母蟾蜍用从自己洞穴中取来的药涂在他身上，并给他一个贵重的铜块(37页)。海达人的财富女神为一只受难的青蛙报了仇，这只青蛙可能就是她自己；而特林基特人神话中的财富女神则用铜指

甲扎人，被扎的人会因伤口而致富。夸扣特尔人认为，贪食者肚子里都有一个蟾蜍。而钦西安人却把这种观念颠倒了，在他们的神话中，是男主角（并非贪食者，但他浪费食物）被包在青蛙皮里，而不是青蛙呆在男主角的肚子里。



图 31．夸扣特尔人的青蛙面具，牙齿是用铜做的。（大不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆）

让我们来看一看这个神话。有一位倍受歧视的孤儿，他是村庄头领的侄儿。有一天，一块铜像炽热的陨石一样自天而降，但落到了树顶上，他用一只手把它取了下来。头人先前答应过，谁拿到这块铜，就将女儿嫁给谁。结果他的侄儿娶了他女儿，他感到非常羞耻，便遗弃了他俩，迁往别处，还带走了全

村的人，只有姑娘的祖母决定留下与她一起生活。那穷孩子年龄太小，无法养活三口人，他们的境况越来越糟。有一天，他看见湖中跳出一只青蛙，它的爪子、嘴、眼和眉毛都是用铜做的。他用一根裂成两半的树夹住了它，并将它杀死，把它的皮披在身上。此后，他捉到了大量的鲑鱼，甚至杀死了海鲸。同时，它变成一个皮肤洁净的英俊青年，而不再是先前那个羸弱的男孩。他们的生活很优裕，还款待那些前来乞求帮助的村民们。男孩原谅了他的叔父，也就是他现在的岳父。日子一天天过去了。男孩继续给全村带回大量的鱼和猎物，但是，出猎归来后，他觉得越来越难脱下青蛙皮。最后，他把一切都告诉了妻子，并对她说，从现在起，他要住到海底去了，他将从那里给她和她全家送来他们所需的食物，他们会在海边找到所需要的一切：海豹、大比目鱼、海鲸和海豚等。村里从来不缺什么，但村民们再也见不到他们的恩人了。

特林基特人有一个几乎与此相同的神话，这个神话将由主角变化而来的那个慷慨的怪物具体化为戈纳卡代特，而戈纳卡代特与科莫格瓦的亲密关系我在前面已经强调过（105页）。夸扣特尔人的海神和财富主宰科莫格瓦总是被描述成一个肥胖的人；与此相似，人们总是说神话中的无尾两栖动物很肥胖（或者能造成肥胖）。青蛙以自己的方式（处于中间地位）在贫穷和财富之间、在饥馑和富足之间、在相隔遥远的配偶之间，执行着调解任务，就像萨利什人中斯瓦希威面具所做的那样。青蛙和蟾蜍在一个广阔的神话体系中所占的地位可以由此得到解释。

第十章　地震和圆柱形的眼睛

自本书开头以来我所做的研究已取得两项重要成果。我们已经知道，不同集团常常将同样的神话颠倒过来。为了帮助记忆，这里有必要介绍几个与我们已经熟悉的角色们有关的例证。

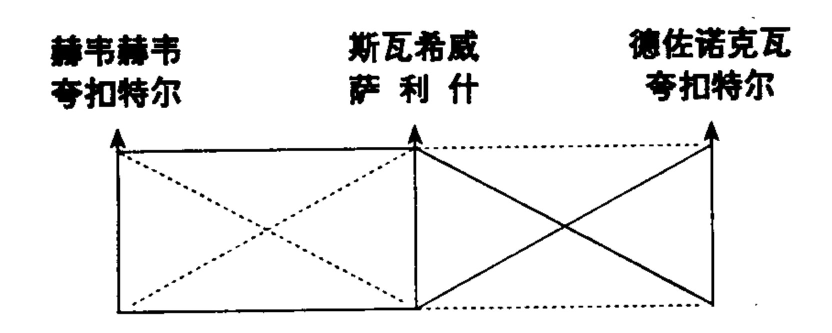
夸扣特尔人的科莫格瓦住在水底，他为一位失踪的印第安女人除去了别人强加于她的胡子（第七章）。与此相反，萨利什人神话中相当于科莫格瓦的角色科莫科阿埃却住在山顶（第八章），他为一位失踪的光头印第安女人复原了被撕去的头发（夸扣特尔人似乎已认识到这种变形，因而有时把科莫格瓦描述为“山神”，而不是海洋的主宰）。与此相似，夸扣特尔人和萨利什人都知道住在世界北方尽头的食人者，即巴克斯巴克瓦拉努克斯西瓦埃，但夸扣特尔人认为他是一位住在森林深处的首领，而萨利什人却认为他是住在外洋外围的奴隶。最后，萨利什人的女妖塔尔相当于夸扣特尔人的德佐诺克瓦（66页），德佐诺克瓦有一个习惯，即用树脂涂抹她偷来的孩子的眼睛，将其弄瞎；塔尔却不是弄瞎别人，而是被别人弄瞎，她劫来的孩子们用同样的方法弄瞎了她的眼睛。至于斯瓦希威面具，在第十二章里我们可以看到另一个更鲜明的例证。



图 32. 科莫格瓦。(美国自然历史博物馆藏品,序号:ZA11283)

此外,如前所述,在一个集团和与它相邻的集团之间,带有同样信息的面具,其形式上的特征也以上述方式被颠倒过来。实际上,在萨利什人的斯瓦希威面具与夸扣特尔人的德佐诺克瓦面具之间,就有这种关系。斯瓦希威面具是萨利什人的财富施与者,德佐诺克瓦面具在夸扣特尔人中占有相同的神话的或仪式的地位。反过来,如果形式要素保持不变,则面具

所带的信息就被颠倒过来，萨利什人斯瓦希威面具和夸扣特尔人仿照它所做的赫韦赫韦面具之间，就是这种关系(92页)。这种值得注意的现象可以用一个图表来表示，图表中的实线代表可塑的形式，虚线表示面具所含的信息：



其次，已经指出的萨利什面具和夸扣特尔面具之间的颠倒关系，在德内人神话和某些海岸部落的神话之间，也同样存在。海岸部落是指夸扣特尔人和某些与他们相邻的部落，其中包括所有萨利什人。实际上，德内人赋予铜的功能与夸扣特尔人赋予铜的功能正好相反，与萨利什人赋予斯瓦希威面具的功能也正好相反。前已指出，当我们从这个角度观察时，斯瓦希威面具和铜是可以互相转换的。

要通过我的双重证明得出结论，还必须讨论这个问题的最后一个方面，因为，在夸扣特尔人中，赫韦赫韦面具和德佐诺克瓦还以另一种方式互相对立。赫韦赫韦面具与地震有密切联系，人们怀疑地震是由它引起的，当人们跳舞时，面具可使房间中的地板发生震动。而德佐诺克瓦却可以使屋顶发生震动(71、73页)。我们前面已注意到地震与萨利什人的斯瓦

希威面具的关系(20、40—41 页)。

至少在想象中,地震能够带来一个有意义的结果:人们希望地球在自动裂开时,能把自身蕴藏的金属财富展现出来。毫无疑问,这只是推想的结果,很难得到事实的证明;但值得注意的是,德内人的神话却说明了这个推想的对立面。他们认为,地球不是在自动裂开时展现出金属财富,而是在自动闭合时向人类掩盖了自身蕴藏的金属财富。因此,德内人神话不仅颠倒了婚姻交易中铜的流通方向,使之与夸扣特尔人的习惯相反;而且颠倒了有关地震的观念。萨利什人将地震与婚姻交易联系起来,夸扣特尔人将其与萨利什人用于建立婚姻同盟的那些面具联系起来,而德内人却把地震说成是吝啬鬼,从而与慷慨的赠与者形成对照。

因此,在萨利什人中,斯瓦希威面具也暗指易得的财富、地震和距离适当的联姻(第二章),这种联姻与乱伦恰成对照。夸扣特尔人的赫韦赫韦面具也暗指适当距离的联姻和地震。联姻时,他们转让面具;而他们的舞蹈者知道怎样引起地震。但是,赫韦赫韦面具和财富的关系却与斯瓦希威面具和财富的关系恰恰相反,因为赫韦赫韦面具不是施与财富,而是拒绝给予、甚至收回财富。特林基特人没有面具,他们把乱伦与地震的发生联系起来(111 页)。德内人颠倒了这种关系,但他们不是把地震当做乱伦的原因,而是把地震的对立面(以及最贵重金属——铜的丧失)看作乱伦的结果。这种新观念证实了我前面阐述的复杂的转换系统的实用价值。同时,我必须指出,古代日本(某些遗迹残存至今)和美国西北部在有关地震的神话中有某些奇特的相似之处。美国西北部发现的史前遗物使

我们奇异地联想到日本北部发现的史前遗物，因此，神话上的联系并非牵强附会。我们不能武断地否认原始信仰共同基础的存在。

相似性还不止于此。从中国周代末期的某些墓葬中发现的木雕像，伸着舌头，凸着眼睛，看上去显然很像斯瓦希威面具。这些雕像与印度尼西亚和新西兰的一些舌头下垂的雕像是否有共同的起源，是一个争论很激烈的问题，至今仍无定论。这对我要提出的问题并无直接影响，但可能与一件事实有关，即日本人把地震和某种鲶鱼联系起来，而他们喜欢用突出的眼睛来刻画这种鲶鱼。然而，更重要的是，如前所述，在美洲也发现了把鱼和地震联系起来的情形。在日本，地震也提供了获得金属财富的机会，日本人把金属财富与粪便联系起来，这与美洲海岸民族（102、114 页）和德内人的情形相同。德内人用来表示铜的名词也含有熊屎或海狸屎的意思。最后，前面使用的资料有些是由 C·奥韦哈恩德博士提供的，他指出：古代日本人认为地震能够消除社会和经济的不平等。如前所述（114—115 页），萨利什人认为铜也具有这种功能，铜又与地震有关，同时，在美洲这一地区，铜确实在同胞和陌生人之间担当着调解人的角色（外婚的媒介）。

至于鲶鱼，在美洲这个地区的神话中也占有较重要的地位。从舒斯瓦普人到克尔达伦人，内地萨利什人都知道一个关于一位伟大文化英雄的神话。海岸居民认为他是一位印第安妇女和茴香的可食根茎的产物，是一种具有魔力的伞状花。(Peucedanum macrocarpum)。他们认为：将它的根茎咀嚼后吐



图 33. 中国周代的木雕，眼睛突出，舌头下垂。（选自萨尔蒙尼著《鹿角和舌头》）

出，能消除风暴。将它的种子咀嚼后吐出，就能抵御海中巨兽。据说“根茎之子”曾把一位嘲笑他出身的父亲变成了鲶鱼。后来，这位英雄变成了月亮。但是，在内地萨利什人神话中，具有同样命运的英雄却有一位与地震有关的母亲和一位与沼泽（鲶鱼的栖息地？）有关的祖母。由于内地萨利什人将产生了第一个神话中男主角的植物和地下神灵的异族联姻颠倒成了天神的异族联姻——除非他们认为英雄是处女的儿子，从而调

和而不是颠倒这种异族联姻——人们可能会产生疑问：内地萨利什人神话中那位企图丢弃英雄、但被变成了鲶鱼的父亲，是不是与英雄母亲（有时是祖母）相对称的角色，这位叫做“地震”的母亲（或祖母）想把被劫走的儿子找回来，因而她的行为恰与那位父亲形成对照。

让我就此结束这段题外话，因为我无意将这项研究扩展到日本和中国，恰恰相反，这项研究正是因为局限于北美的一个地区才获得说服力。无疑，这是一个广阔的区域，但我已多次观察到：这个地区的居民相互之间保持着非常密切的联系。这由一种共同语言（所有萨利什人都讲一种语言）和由考古学、传统神话和历史学证明了的移民、战争、借鉴、商业交易和婚姻交往等得到证实。这个居住区从北方的阿拉斯加延伸到南方的哥伦比亚河低地。我已强调过在德内人神话和与他们相邻的海岸集团的神话之间通行的那种对称关系。但正是在海岸地区，即从特林基特人地区到奇努克人地区，这种对称关系表现得最为明显。

应该记住，特林基特人将铜的灿烂光辉同它来自天上联系起来。他们认为，人类最早见到的铜来自太阳之子用铜制造的一只小船（118 页）。他们还说：创世之初，黑暗笼罩着大地，所有动物物种都混杂在一起。有个神话说：创世者偷到了关着太阳的容器，将其打开，很快，“太阳以其全部光辉照耀着天空。一见到太阳，动物们（即尚未分类的原始生灵）四散奔逃；一些动物跑进森林，它们变成了四足兽；一些动物跑到树上，它们变成鸟类；最后，还有一些动物跑到水中，它们变成了鱼类”。但是，在我选来进行考察的这个地区的另一端，奇努克人

却将这个体系颠倒过来，并且用水生世界而不是天上世界来表述这个体系。奇努克人中卡特拉梅特部落的人说：第一块铜浮在水面上，像太阳一样闪着光，村里所有的男人都用箭射它。想捉住它，但它总能逃脱。只有头人的两个伪装成男人的女儿成功地捉住了它[1]。她们把铜放在独木舟中带回去；并将其切成碎片，分给所有的居民。鸟类得到的一份是“铜血”，于是，所有的鸟都在头部涂上一点红色，身体的其他部位则被涂上绿色、白色或黑色。蓝色的鹩鸟得到了最美丽的颜色，但蛤偷走了这些颜色，并带着它们跳到水底，从此以后，蛤就变成了青贝色。

因此，与特林基特人一样，奇努克人也把物种的差别归因于铜的第一次出现，唯一区别是：特林基特人认为太阳是铜的主人，而奇努克人认为第一块铜没有主人，它像太阳一样闪光。像在一系列神话变形的结果中常见的那样，只要有一种变形影响到神话的内容，就会添补另一种变形以颠倒神话的形式。在特林基特人的神话中，铜与太阳之间是一种转喻关系，即铜是太阳生出的。在卡特拉梅特人中（虽然他们认为铜来源于水），这种关系在修辞学水平上得到保留，但被变成了隐喻：“它像太阳一样闪光……当它转变方向时，就呈现出红色；然后是绿色，白色……就像太阳一样。”

假如铜的夺目光彩是神话体系的固定特征，我们就能更

---

① 请将这种女扮男装与流行于从南方哥伦比亚河口到北方育空河地区的海岸民族中的一种观念进行对比，这种观念是：“太阳和其他与太阳有特殊关系的物体都是‘半个男人’。”——原注

好地理解斯瓦希威面具和德佐诺克瓦在形式上互相对立的最后一个原因。德佐诺克瓦的眼睛深陷于眼眶中，或是半睁半闭，因为它们永远眩昏着。相反，斯瓦希威却眼球突出，这种结构特征必定意味着它们永远不会眩昏。这两位超自然神灵在许多财富中选择了铜，送给人类，但他俩把铜转让给人类的途径有所不同。德佐诺克瓦使铜来源于自身，往往以付出生命为代价；而慷慨的斯瓦希威则担保人类能够得到铜。

关于圆柱体眼睛是表示镇静的目光的解释，的确尚需确证。在整个北美大陆，神话和仪式似乎确实赋予圆筒捕捉、确定远方信息并与之进行直接交流的作用。在太平洋北部海岸的所有地区，萨满们都有一个“灵魂捕捉器”，即一个小象牙或木刻物品，常成筒状；用于捕捉和禁锢病人的游魂，以便将其重新注入病人的躯体。根据特林基特人的神话，骗子乌鸦在离开印第安人之前，警告他们说，等它回到地球时，谁敢用裸露的眼睛看他，谁就将变成石头。从此以后，人们只得通过一个用白菜叶卷制的圆筒看他。因此，1786 年，当拉佩鲁斯（La Pérouse）的船队漂到岸边时，邻近的特林基特人把帆当成鸟的翅膀，他们认为这些张着翅膀的大鸟就是乌鸦和它的随从。于是，他们匆忙地制做那种稀奇的望远镜。带上这种突出的眼睛之后，他们自以为视力已得到提高，这才敢于直视呈现在他们眼前的令人惊异的景象。

阿拉斯加北部的爱斯基摩人，以及阿拉斯加东部人口更多的科珀爱斯基摩人，都与德内人相邻。他们将突出的眼睛与锐利的目光联系起来，或者将其归因于人们在黑暗中看东西时所付出的努力。内地萨利什人的一支舒斯瓦普人认为，风



图 34. 夸扣特尔人的德佐诺克瓦面具，眼睛半睁半闭。(柏林民族学博物馆)

(如我们所说，风具有"穿透性")精脑袋很大，眼睛突出。在加拿大东部说阿尔衮琴语的诸部落中，萨满们使用一种用空心杜松木制作的魔术望远镜，望远镜外面还包着一层白色的鹿皮。他们睡觉时用于遮蔽身体的"摇摆帐篷"也是白色的，并且设计成圆柱体，即设计成一个空圆筒，可以从中看到上下很远



图 35. 夸扣特尔人的赫韦赫韦面具。(密尔沃基县密尔沃基公共博物馆)

的地方。在南美沃佩斯的图卡诺人(Tucano)中也可以发现相似的观念。广泛流行于新大陆的这些象征物在大湖地区的梅诺米尼人(Menomini)中甚至发展成更精确的形式。他们说,中午时分太阳停在中天,以便通过一个长长的铜制圆筒注视地球。基奥瓦人举行仪式时用的空心管就是这个圆筒的缩小的模型。北美考古现场已发现的大量用小铜片卷制的圆筒,可能与这种象征物品有关。

斯瓦希威面具上突出的眼睛也来源于这个圆筒,这已由前面陈述的资料加以证实(98 页)。前面已提到,这些眼睛都

是固定不变的(98 页)。还应记住，跳舞时，有一个手拿长矛的小丑企图弄瞎面具的眼睛(17、26 页)。他只能徒劳地追寻这双眼睛，相反，面具上眼睛的特殊形式表明它们具有超人的视力。

第十一章　风格的本质

斯瓦希威面具所表明的它们与铜的亲密关系表现为一件事实，即铜的强光对它们毫无伤害。简言之，这也就是面具上突出的眼睛的含义。这个观察结果使我有可能解决最后一个问题，这个问题是由一种带装饰的铜器的特殊形式引起的，这种铜器被夸扣特尔人和他们的北方近邻视为最宝贵的财产。其中最重要的一部分铜器被赋予一个特殊名称，因而也就被赋予一种相同性质。19 世纪末叶，这些铜器的价值高达数千美元(时价)，占有这些铜器的人也得到了相应程度的社会荣誉。人们可以保存这些铜器，但通常必须在夸富宴中易手，即将其全部或部分地出卖或赠送(第六章)。有时主人甚至投之于海，以便通过供奉如此宝贵的物品来证明自己的富有，从而为本人和本人所属的世系群赢得荣誉。

一般说来，这些铜器的形状大致相同。顶部和底部呈曲线，两边从顶部至中部逐渐变窄，中部以下则稍有分叉或呈平行状。通常上半部富于装饰，并且都装饰着动物的正面像或其面部。下半部，或称“底部”，近似长方形，没有装饰，只有两条隆起的垂直脊背，使人联想到纹章装饰中所说的“主图垂直纹”图案。其中一条是水平线，位于上半部两条斜线相距最近

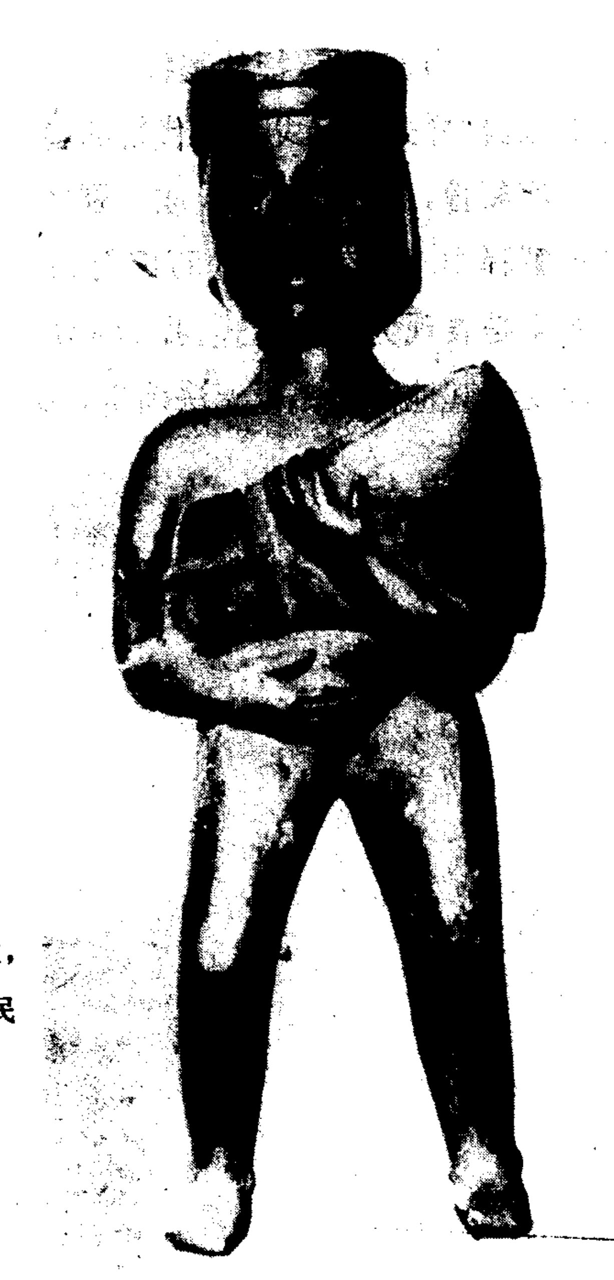


图 36. 夸扣特尔人雕像，怀里抱着一块铜器。（柏林民族学博物馆）

的地方，另一条是垂直线，从主图起，到底部止。可以把这两条垂直线看作一种防护物。

由于没有发现在欧洲人到来之前制作的样品，这种复杂样式格外令人不可思议。我们看到和搜集到的所有铜器都是用欧洲人带来的金属板制作的，因此难以确定：在金属板输入之前，他们是否用当地出产的铜制作这种器具，如果是，那么

样式如何。1920 年，特林基特人对一位在那里从事调查的学者说，这种样式表示戈纳卡代特的前额。因此，下半部必定相当于前额骨，上半部一个人或一副面孔的肖像则是他的头饰。这种解释由一块带装饰的石碑得到证实，但似乎戈纳卡代特并非总是表现为这种形式。我们无法对唯一的例证下结论，即使能发现其他例证，也无法确定，是铜器样式起源于这些例

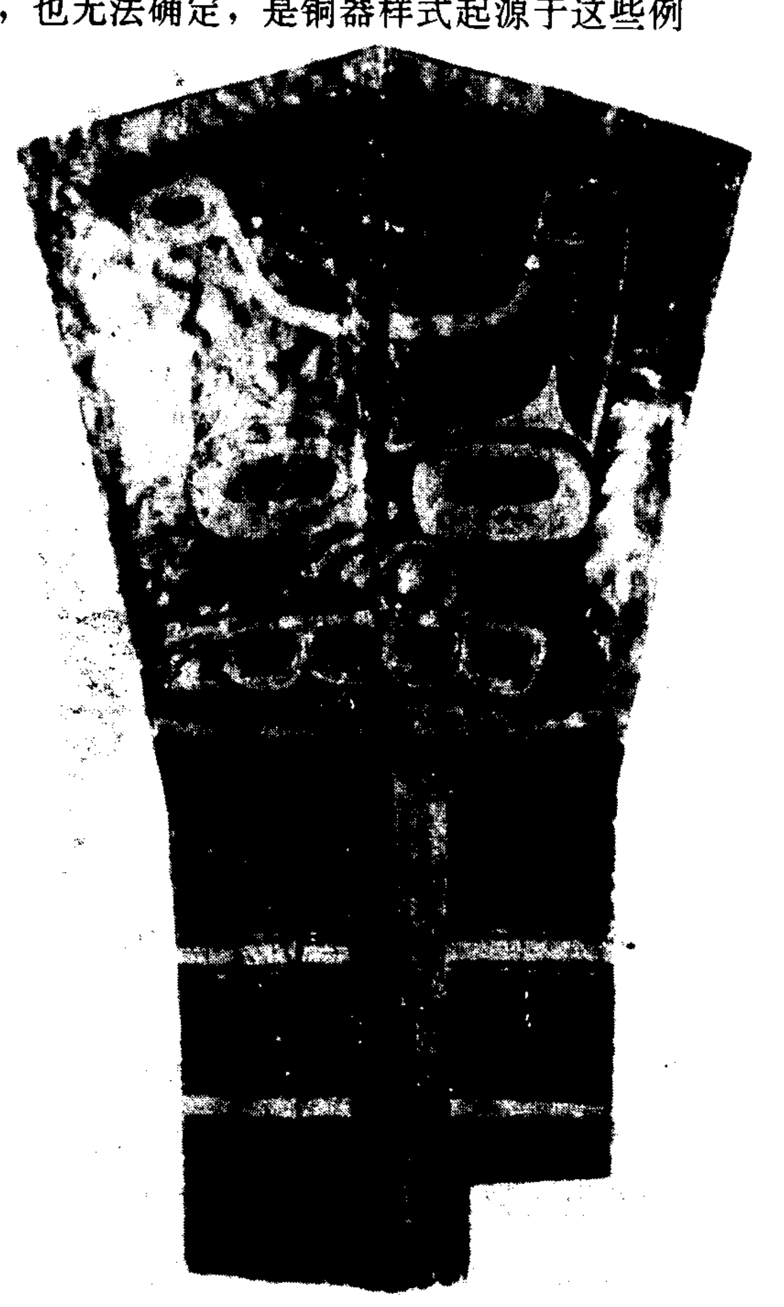


图 37. 破损的夸扣特尔铜器。(大不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆)

证，还是这些例证受到了铜器样式的影响。在第十四章中我们将看到，当我们从另一个角度来观察时，这种解释将具有非常重要的意义。

在比较概括的层次上，这些铜器的轮廓与斯瓦希威面具的轮廓具有相似性，这种相似性的发现应归功于保罗·S·温格特。虽然这两种物品产生于不同的文化，但它们总的形式和上下两部分的比例却是一致的，而且都有一条穿过下半部中线的脊背或垂直带。然而，温格特只用一条注解轻描淡写地记述了他的发现，而没有作更深入的探讨。本书前面所做的比较使我有可能重新考察这种相似性，并赋予它广泛得多的意义。如前所述，即使在萨利什人中，斯瓦希威面具和铜也是可以互相替代的，因为描述这两种物品起源的神话是相同的(35页)。同时，如前所述，夸扣特尔人认为铜起源于德佐诺克瓦，德佐诺克瓦面具在形式上与斯瓦希威面具互相颠倒，但它们的语义学功能却完全相同。与此相反，夸扣特尔人赫韦赫韦与萨利什人斯瓦希威的语义学功能恰好相反，而它们的形式却完全相同。

因此，温格特所发现的相似性的深刻原因已很清楚。铜器与斯瓦希威面具在形式上大体相同，是因为在夸扣特尔人中，它们起着斯瓦希威面具的作用，即既是财富的源泉，又是达成婚姻联盟的工具。婚姻联盟一方面能避免族内通婚，另一方面，在反对外族时能提供安全保障。铜器和面具是两个相邻但不相同的集团对同一问题所作的相似的解决办法。这两个集团如果不是因战争互相接触的话，便是被各种各样的商业和婚姻交往联系起来。



图 38. 夸扣特尔头人，抱着一块突着“眼睛”的铜器。（选自博厄斯著：《夸扣特尔人的社会组织和秘密社会》）

至于这种相似性的起源，我的确只能进行推测。但是，这些推测有一些牢固基础。假如铜器样式不是起源于斯瓦希威面具的样式，那么它就依然不可理解。无论如何，面具与萨利什人的其他艺术作品一样，也曾有过古典风格，然而，即使考虑到古典风格，在很古的时候，海岸地区和温哥华岛上似乎也没有这种面具。无文字民族常常简化家谱，因而他们的话值得

怀疑。我将在第二部分讨论这个问题，但不能因此就怀疑这一事实，即穆斯克安人认为面具在五代前才从海岸地区传到岛上。他们是从定居于弗雷泽河谷的集团得到面具的，超出这个范围之外，最早的起源无人知晓。

无论如何，只有在面具传入海岛（从这里又重渡海峡，传到北方更远地方的萨利什集团中）之后，努特卡人和夸扣特尔人才能熟识并接纳它。在夸扣特尔人中，这种借用是通过两种方式、甚至可能是两个阶段实现的：首先是从远方传来了一种观念，这种观念促使人们制造这些与斯瓦希威面具具有相同社会和经济功能的铜器。实际上，铜器在形式上只保留了面具的抽象轮廓；但它们是用铜制造的，因此，实现了面具的思想精髓。因为，如前所述，萨利什人的斯瓦希威象征着财富，因此也就象征着铜。上世纪末博厄斯发表了一幅照片，其中的一块铜器用两个凸头取代了通常所见的一副面孔。这两个凸点可能代表斯瓦希威的眼睛。

然后，夸扣特尔人可能以自己的方式重建了关于偷小孩的巨型女妖的神话和仪式，这是从阿拉斯加到哥伦比亚河口、甚至南方更远地方的所有海岸民族的共同主题。由于他们在铜器中已经运用了有关斯瓦希威的观念，所以不能再用了。相反，他们可能会把斯瓦希威面具形式上的特征颠倒过来，借用到德佐诺克瓦面具上，以表现这个超自然的贵金属所有者。后来，或是同时，通过异族通婚，南方夸扣特尔人从邻族科莫克斯人那里接受了斯瓦希威面具，但这次只是接受了一副框架。对异族通婚的回忆还保留在神话传说中。由于面具的原始功能已被铜器取代，在这种新环境中它们成了多余的物品，于

是，人们便赋予它们相反的功能。

这种似是而非的历史重建所叙述的种种结果在 19 世纪末就已显而易见，因此，斯瓦希威向外传播的时间不会太晚，否则便没有足够的时间使事物沿上述道路发展。我认为，不是斯瓦希威面具存在和传播的时间比各地神话所说的更早，就是铜器和面具通过各自的途径，以或多或少相似的方式，用我们见到的那种形式继承了古典主题。我将在第十四章（本书第二部分）探讨这些主题。

这些主题是否一开始就以后来发展为铜器和斯瓦希威的象征描述为基础？由于各种象征不必非有一个共同起源，因此，没有必要作这样的假设。但是，为了完成我的简要论述，讨论一下与铜器和斯瓦希威属于同一象征体系的另一种类型的物品，可能是适当的。

博厄斯的早期作品中提到一些与铜器共存、并在结婚仪式中占有重要地位的物品。这就是所谓吉赛克斯塔拉（gy－i'serstâl，gyi'seqstâl，gīsex－stala），一种使人联想到礼仪用箱的箱盖的非常陈旧的木板，但比箱盖更厚，上了油漆，并镶嵌着海獭牙。妻方家庭有时搜集大量这类物品，然后郑重地交给夫方家庭。虽然经常饰有眼睛，但人们认为每块板都代表一个人下颚，博厄斯的采访对象对这种奇怪观念的解释似乎不尽相同。有人认为吉赛克斯塔拉象征着丈夫有权随意命令妻子说话或保持沉默；还有人认为它代表妻子的牙齿：如果她不把这些木板交给丈夫，丈夫就会责备她脑袋上没长牙齿，或是牙齿太软，不能咬铜。

上述第二种解释也流行于贝拉库拉人中。大约五十年



图 39. 一对夸扣特尔人年轻夫妇。妻子捧着一个顶面饰有铜块的

吉赛克斯塔拉。(加拿大国立博物馆,序号:56909)

前，他们还知道，在邻族夸扣特尔人中，女人要把镶有海獭牙的木板送给夫家。“这是为新娘造牙”。如与另一女人发生争吵，她就会咧开双唇，羞辱对方说：“你能干什么？你没有牙，而我有两套。”（可以说，结婚时送了多少块板，她就有多少套牙）

通过媒介物铜，吉赛克斯塔拉发展为斯瓦希威或赫韦赫韦面具，在这个过程中，似乎已完成了一种转换：神秘力量在物品中所处的位置从牙齿转移到眼睛。如前所述，斯瓦希威面具的下颚，由于不堪大舌头的重负而下垂，咬嚼能力特别低下。这一特征可能使这种转换更为显而易见。

我并不否认这种假设的脆弱性，但不论其价值如何，它都表明：铜器和斯瓦希威（只就这二者来说）有相同的灵魂。因为，如果说在萨利什人中斯瓦希威是获得财富的工具的话，那末，我认为我已经证实：在夸扣特尔人中，铜器这种最高贵的财富就是斯瓦希威的暗喻。这种修辞学的转换促使我重新讨论开头所谈的字面上的含义。

因此，如果像许多民族学家和艺术史学家仍然坚持的那样，认为可以根据一个面具、更可能是一件雕刻品或一幅绘画所代表的意义，或其所承担的美学的或仪式的用途，对其进行个别的解释，则将误入歧途。相反，如前所述，一个面具不是孤立地存在的；它总是假定身旁还有其他真实的或潜在的面具，这些面具可能会被选来替代它。我希望我在讨论一个特殊问题时，已经证明：对一个面具来说，最重要的不是它表现了什么，而是它改变了什么，即它不愿表现的是什么。与神话相同，面具所排斥的与它所肯定的一样多。面具不只是为它所表达的意义或人们认为它正表达的意义而制作的，也是为它所排

斥的意义而制作的。

所有的艺术作品不都是这样吗？对美洲部落面具几种类型的研究使我不得不提出一个更大的问题，即风格的问题。现行的各种风格并非相互隔绝。即使在我们所说的原始民族之间，也在战争过程中建立了密切联系，并由后来的劫掠、部落间仪式、异族通婚、市场以及偶尔的商业交流得到保持。每一种风格的建立，都是因为有意无意地想标新立异，并且在所有可能性中选择那些为相邻民族的艺术所排斥的可能性。风格的继承也是如此；路易十五的风格延续了路易十四的风格，路易十六的风格又延续了路易十五的风格，但它们同时又互相挑战。它们以自己的方式表达了先前的风格用自己的语言表达的意义，同时，它们也表达了先前的风格没有表达，但却默默地引导新的风格来表达的意义。

功能学派遗留给我们的最有害的观念之一是：孤立的部落都是自我封闭的，每个部落都因自身的原因获得了一种特殊的美学的、神话的或仪式的经验。今天还有许多民族学家持有这种观点。由此出发，他们认为：在殖民时代和充满破坏行为的世纪到来之前（即使在保护得最好的地区，西方世界也以病菌和出口产品造成了破坏），这些集团虽然人口比今天更多，却互不交往。实际上，除了极少几个例外情况之外，一个集团中发生的事情很难瞒过他们的邻人，而各集团用以解释和表现宇宙的种种形式也是在持续不断的活跃的交流中提炼而成的。

对于那些怀疑我是否有权为了解释一个集团的神话和艺术作品而将它们与其他集团的神话和艺术作品进行比较的人

们，对于那些认为只有将一个集团的神话与其社会组织、经济生活和宗教信仰联系起来考察才是正确途径的人们，我的回答是：是的，我们的确必须从这里着手，首先在一个集团的民族志中寻找尽可能多的问题答案。实际上，我在研究美洲神话时一直都是这样做的。我留意每个集团，以便尽可能多地得到我自己和其他人在田野工作中搜集的神话资料，以及可资利用的文献资料。在研究那些肉体上已消失、或是文化在数年间被摧毁的集团时，只有文献能够提供可资利用的资料。那些因灾祸而死的人们无法为另一桩罪行作证，这是一条科学原则的罪行，它要求我们擅自行事，就好像那些人未曾生活过。只有那些将整个民族学视野局限于亲身调查过的民族的人，才会漠视我对事实的近乎疯狂的追求；今天，对已有数千年历史的希腊、拉丁和印度文献的研究，对那些与我研究的民族相比消亡的命运更加无可挽回的民族的遗产的研究，不是正产生着最有成就、最具独创性的成果吗？而人们却指责我在研究民族时不作亲身调查，只研究他们的作品。如果机器时代的侵入已对环境造成破坏，那么在四分之三或更多的例证中，亲身调查对于这种研究将是徒劳无益的……

真正的问题还不在这里。即使假定有最好的环境，即存在着一种有生命力的文化，这种文化中有保存得很好的信仰和习惯，那末对该文化内部神话或艺术与其他要素的关系的研究也只是构成了一个绝对必要的前提，而不能到此为止。研究了本集团的资料之后，研究者还需做进一步分析。因为这些神话与其他神话形成对照，并互相对立或互相转换。因此，对一个神话的理解，不能不参考其他神话。这就如同人们总是用与

原话不尽相同的词语来解释一句话一样。因说话者使用那词的含意在于：他选择了这些词，而没有选择其他可用的词。但在为他的话作注解时，就很可能使用这些未被选择的词。

这些明确的或含糊的对应物的重要性在本书所研究的例证中得到了特别突出的表现。直到我将德佐诺克瓦面具与斯瓦希威面具形式上的特征进行比较之后，德佐诺克瓦面具形式上的特征才能被人理解。制造这些面具的两个集团具有不同的语言和文化，但他们相距很近，有可能使面具从一方传到另一方。夸扣特尔人赫韦赫韦面具形式上的特征只能被看做是对萨利什人斯瓦希威面具的模仿。但它的语义功能却与德佐诺克瓦面具和萨利什人的斯瓦希威面具相反。不管是相似还是对立，所有这些语义功能构成了一个以关于铜的各种观念为基础的体系，只有通过这个体系，才能理解人们发现的一个集团的斯瓦希威面具与另一个集团的带装饰的铜器在形式上的相似性。

反过来，要理解有关铜的各种观念以及它们所具有的社会和经济功能，就必须对海岸民族的神话和与他们相邻的内陆德内人的神话进行整理，以发现它们的相互联系。地理上的接近使这种比较具有合理性。这种比较的正当理由还有这样一个事实，即在美洲西北部，铜主要产于阿塔帕斯坎。而且，实际上，北美所有当地出产的铜都是通过特林基特人从那里得到的。此外，过去，德内人，即北方的阿塔帕斯坎人知道怎样对铜进行回火、韧化和锻造，其冶金技术超过了所有的邻族。因此，他们可能是五千年前起兴盛于大湖地区的古老的制铜文化的最后继承人，而这个文化的最早代表，由于大约三千年前

发生的气候变化，随着北极森林和作为他们日常肉食来源的森林动物的后撤，逐渐迁徙到北方。

通过远方事件的合理影响，通过变换或颠倒艺术器具，几千年前在极北地区产生的一个故事与在较短时期形成的一个比较晚近的故事实现了重叠。晚近的故事发生在遥远的南方，它证实了萨利什人从大陆移向海岛，又从海岛移向大陆的过程，也证实了这些萨利什人与南方的夸扣特尔人之间的冲突和联合。对这些事件的回忆保留在当地传说中，但真实事件都被变成了神话。在一个3000公里长的空间范围内，思想结构的形成与居民们精神上固有的局限性互相一致，与此相应，像我们今天所说的那样，环境中和历史上的种种事件都被变成了密码。这些思想结构把事实和先前的范例混为一体，并以神话信仰、礼仪习俗和雕刻作品的形式创造出新的范例。在这广阔区域内，这些信仰、习俗和作品间，不论在相互模仿时，还是在相互矛盾(似乎更常见)时，都保持着相互一致。因在两种情况下，它们都超越于语言、文化和政治疆界之上，保持着相互平衡。这些疆界的清晰与明确已由我的通篇论述得到证明。但是，信仰、习俗和作品之间永远存在的相对封闭又导致了一种逻辑的和历史的局限性，同时也标志着它们互相颠倒的程度。

当艺术家自称孤独的时候，他就使自己处于一种可能富于成果的幻觉之中，但他所谓的孤独也只是一种幻觉。当他觉得自己在情不自禁地自我抒发、或在创造一件独一无二的作品的时候，他恰恰是在响应过去的或现在的、真实的或潜在的另一位创造者。不管人们是否意识到这一点，在创造的道路上永远没有孤独的旅人。

第 二 部



第十二章　从斯瓦希威面具说开去[1]

从事结构分析的学者几乎总是面临着一个同样的问题：神话的嬗变是如何在现实生活中进行的呢？当你整理一个又一个地方的神话时，你会看到这些神话或者呈现为相互矛盾、相互倒置的关系，或者呈现为以某些轴线为基准的对称关系。这种神话景观给人极其深刻的印象。但是若想获得真知，你还得去探究这些抽象关系是如何相互依存的。这些倒置派生于在神话演述之外的各个方面以越来越普通的方式生活着的神话传承人，那么，这些倒置是在什么时空范围里，又是在什么内外因素的影响下，又是为了迎合什么心理动机而产生的呢？总的说来，人们不情愿把由集体意识构拟成的那些结构确认为一个完备的系统。我的批评者们说，这是由于集体意识的概念纯系虚构，它的幻影所掩盖着的是大量混合在一起的个体意识：你们的结构源于各个个体的一定的思想程序，那么，为了使理论建构能够呈现个体的亲身经验，这些经验过程就必须被井然有序地展示出来；否则，这种理论建构就会多少有点

---

① 原题“结构的历史”，载《宗教人类学探索——纪念J·V·巴尔文集》。海牙，1975年。——原注

像逻辑练习中的无理演算,它们所有的一点说服力完全在于形式技巧。

简言之,这个问题归结起来就是结构分析与历史的关系问题。结构分析者在各不相关的神话之间或同一神话的不同异文之间归纳出某些逻辑联系,然后设计一个细目组成的网络系统或分枝组成的树状谱系来整理这些联系。在此类图式中,某些神话或神话异文被置于主导地位,而另一些则被置于从属地位。在什么意义、什么程度上,这些等级关系意味着时间上的承袭呢?一个神话在逻辑上似乎源于另一个神话,我们就能因此确定这个神话就是源于这"另一个"吗?并且,在这种例子里,这种彼此的承袭事实上是如何发生的呢?我没有去推测隐藏着的神话的历史——如果我此前一直以为逻辑联系的大概图式哪怕只是在大体上允许对一组神话的解释就是重复地讲它们的原型,我也就求助于这一历史的方法了——而是去探索,去解析一组组神话的实际机制。这种机制在一组组神话所处的现实时空环境里导致系统的合成,正是在这一点上,某些人指责我的研究不够审慎。

"对于一个无文字的民族,它的短暂而独具地方特性的历史使我们困惑",对于上述诘难而言,我们这样承认听起来是顺耳的,但不是诚恳的。如果结构分析能够获得不可多得的机会,来具体证明有关神话嬗变的推论,这种努力总比让"困惑"永远是困惑要差强人意。这种结构分析正是我想用一个美洲例子为对象尝试的。这个例子取自萨利什语族(在大多数情况下被当作萨利什文化共同体)。我们讨论范围内的该语族的人们居住在北美从落矶山脉到太平洋海岸、北纬四十六度到五

十四度之间一块完整的地域内，也就是华盛顿州的北半部和英属哥伦比亚的南半部这样一个地区内。

大陆海岸和温哥华岛的大多数萨利什部落只拥有一种面具，它普遍被称作斯瓦希威，它的流传区域一直延伸到大陆内地沿弗雷泽河三角洲逆河而上大约150公里的地方。而且，这种面具也许就发源于它的东部地带。好几个不同的文化传统里的面具来自泰特(Tait)部落或“上游人”，两者都属于东部地带被统称为斯塔罗人(Stalo)或水乡的萨利什人。北面紧邻塔特人的是汤普逊人，一个不曾有过这种面具的内陆萨利什人部族。确切地说，根据提特(Teit)提供的颇有价值的资料，与泰特人保持着诚挚关系的弗雷泽河中游的汤普逊人(即尤腾特部落 Utamqt group)拥有两个面具样品，它们都是一个有三角洲血缘的家族的财富。提特说，他们不久前才得到了它们，并且，向他提供情况的长者还记得这么回事呢。

尽管这是一件新近发生的事，并且这种血缘和文化的双重获得发生在一个非常特殊的环境里，但是，南部汤普逊人知道斯瓦希威面具的起源神话，而且能够用和他们的斯塔罗邻居几乎同样的概念来讲述它，事实上，他们的异文明显是以斯塔罗人的神话为蓝本的。尤腾特汤普逊人把面具的起源追溯到三角洲各部落溯河定居的时候，而那定居地点和他们近在咫尺。

根据这个说法，在斯塔罗人中曾经有一个患病的男孩，他全身都是肿块，因为不能继续忍受病痛的折磨，于是决定结束自己的生命。他在山野间漫无目的地游荡，最后来到某个湖边，就投了湖。湖底有幢房子，他恰巧落在了房顶上。听到他

落下的撞击声，居民们出来把他让进屋里。首先，故事的主人公看到了一个抱着小孩的妇女；他顺手拍了拍那小孩，因此就把自己的病传染给了他。这些属于水族人的居民们召来一个巫医，可是这巫医对孩子的病一筹莫展。他们转而求助于与此病有所关联而受信赖的主人公，他被认为具有某种法力。他答应对他的受害者施以治疗，不过，作为交换，水族人须对他施以治疗。结果是双方的治疗都达到了预期的效果。

过了一段时间，主人公念家思归。他被领着经过一个像隧道的通道，溢满通道的水在向导们的面前一步步退避开去，直到他被引出水域。他还被许诺下一件物品，作为他治愈小孩的报酬。主人公回到村子，把自己的经历告诉给了乡亲们。第二天，他去赴水族人之约，接受他的服务报酬。这是一个面具，人们对它的描述即使在每一个细部都与斯瓦希威面具的形貌一致。他在节庆宴上跳着舞展示这个面具，因此而成为一个重要角色。面具被传给他的子子孙孙，拥有它成为这一家系的特权。然而，他的后裔中那些与斯巴泽姆人(the Spuzzum people，在汤普逊人的领域内)联姻的人及其后代攫取了拥有这一面具的权力。

在汤普逊部族的同一地区，即南方尤腾特，人们现在发现了一个面具起源神话。与上述例子成为鲜明对比的是，对它的存在斯塔罗人一无所知。至于面具，斯塔罗人熟知的仅只斯瓦希威一种。此外，汤普逊神话称面具为察察奎(Tsatsa' kwé)，这是一个可能源于三角洲地区语言的词，意为“鱼”或“鲑鱼”。而且，这个起源神话在泰特邻近耶鲁的地方已经尽人皆知，它把自己独特的色彩赋予了来自这个部族的人物。这个神话讲道，

那儿有一个桀骜不驯的小姑娘，一次，被激怒的父母毒打了她，又把尿洒在她身上，然后竟把她扔出去了。一个叔叔把她捡回家，并掩藏好。她的父母一时良心发现，到处找她。亲人的粗暴使她悲痛欲绝，遭受的虐待使她羞愧难当，因此，这小姑娘决心一死了之。在山野里游荡一阵之后，她来到了一个满是游鱼的湖边。她坐下来凝视它们；就在她的眼皮下面，它们变化成一个个秀发纤纤的小人儿，游到水面对她微笑。它们是这样令人赏心悦目，又似乎那么幸福美满，她激荡起一股投入进去的冲动。于是，她跳进了粼粼波光。

立刻，一股强风刮来，田舍变为废墟，她父母的家也被毁灭。女主人公发现自己不仅不能下沉，反而正在漂出水面，走向堤岸。强风旋即减弱。她在湖里再也看不到任何东西或任何人。但是，她已成为风的女主人。她回到村里，然后就结了婚，生儿育女。从此，她的故事就属于她的家族和子孙后代们了，他们刻出面具，以象征那些察察奎灵魂。特定的后裔生而具有主宰风的权力：他们能够随心所欲地释放出风。提特声称曾从一个老头子那儿听到这个故事。他只是半个汤普逊人，他在耶鲁亲自从先辈口里知道了这个故事。在斯巴泽姆的汤普逊人中，只有他有权戴这种面具，但是，若在耶鲁，他得和自己的血亲们分享这一特权。

到此，我们已有了两个从汤普逊人中采录的传承文化作品，并且两者都涉及到邻族。第一个讲的是斯瓦希威面具，弗雷泽河中下游各部落把它叙述得明明白白。这种面具在这一地区至今犹存，一些博物馆收藏着为数不少的样品，古代和当代的都不算少。还有几则起源神话的异文也是从这些部落中

采录到的(22－27 页)，除了少量细枝末节之外，汤普逊异文与它们很相似，显然，这是它借鉴于它们的结果。另一方面，在斯塔罗人中既没有什么文物也没有什么神话传承作品显示出另外那种面具类型的存在；汤普逊人才是这种面具的起源神话的讲述者，只有他们把这种面具归于自己。一个外来的证据要想说明在一个社区内曾存在一种文化因素，这是不大可能的，它毕竟是一个孤证。人们多半会推测曾有过因地制宜的改编，这种改编活动就发生在一个邻近民族或部落间密切联系和交流的区域。情况也许是这样：在这个区域内面具的使用日渐失传，人们为了弥补它的衰落，就创造出或拟想出一种新面具，它与原先的既相似，又不同。这种面具或许曾有过，只是没有样品遗存下来罢了。

因此，人们不能立即摒弃另一个假设：像谜一样殊难索解的察察奎面具简直就是被一个支系重新命名了的斯瓦希威，而这个支系借用它时置换了关于它的起源神话和它的礼仪功能。这样说来，我们就有了神话所述的关于水妖(Water Spirits)退让与面具创造之间的连续性被奇怪地中断的答案：正是由于这种置换派生出了第二个神话(并且波及到第二个神话关于水族人的描写)，面具和水妖彼此不再形似。所以，如果这个后起的神话被决定用来延宕面具的制造，延宕把这一制造工作委托给女主人公的后裔——他们实际上被免于按自然物图摹面具的形貌，这也许是可以理解的。但是，在两个假设中，斯瓦希威面具正像它在斯塔罗人中的实际存在情况一样，都保持着绝对的先决地位。察察奎无论在性质上迥异于斯瓦希威，还是完全为斯瓦希威的翻版，它的派生性无疑源于归



图 40. 戴着斯瓦希威面具的木雕像，面具下部呈鱼形。（藏民俗博物馆，柏林）

类给它的起源神话和为它设计的礼仪功能。

请允许我开始讨论这则神话。它大致显得有点像有关另一面具起源的神话。在这两个例子里，我们被告知一个弃儿想把他或她自已淹死在一个湖里。求死的冲动导致小孩幸遇水族人，他们授予她或他法力，这是两种面具所象征着的。而且，正如它的名称所示，察察奎是一个鱼面具。不过，斯塔罗人关于斯瓦希威起源神话的说法几乎无一例外地讲面具是用一根线钓出来的，并且，一些样品上还装饰着一条鱼的模拟像。

如此看来，这两则神话有一个共同的结构。但是，一当你详细地审查了它们，你就会意识到它们在整体上大相径庭。在一篇里，小家伙是男孩；在另一篇里，则是小姑娘。男孩为身体上的毛病——遍体肿块所折磨，而小姑娘是精神上有问题——桀骜不驯。他受的影响来自身内，因为疾病在不断地刺激他；当她挨用尿淋的时候，可以看到，她受的刺激来自身外。小姑娘被双亲抛弃后，在她的男性亲戚——叔叔那儿找到了支持和保护；而大多数斯塔罗异文则安排他的一个姊妹和他站在一起，给他以帮助。在这些异文里，他娶了一个水族人的女儿，因而繁殖起一个支系，这就明白无误地昭示着水族人代表他的祖先。此外，在温哥华岛的异文里——如前(27—34 页)所述，它们非常接近大陆海岸地区的说法——面具实际上就是祖先。与此相反，察察奎精灵们是小不丁点的孩子。并且，正如汤普逊异文所说，装扮着斯瓦希威面具的象征着头发的是竖立的羽毛，而察察奎孩子们则披着长如瀑布的浓发——人们会赞成它是黑色，被赋予在美洲印第安人的体格上，而不是像另一面具的羽毛那样的白色(那则汤普逊异文就指定是

天鹅羽毛)。在关于斯瓦希威起源的神话中,主人公被水淹没。在察察奎的起源神话中,同样的水却释放了女主人公,她一回到村子,立刻就结婚了(她是为了让面具留在耶鲁当地,作为她子子孙孙的财富)。所以,这与斯塔罗人的斯瓦希威神话构成双重对立:斯瓦希威神话的主角是男性,但是结婚的不是他,而是他的姊妹;并且结婚地点不在村内,而在村外的另一部落里。



图 41. 佩有活动眼睑的夸扣特尔地震面具,两图的眼睑一闭一开。(大不列颠哥伦比亚大学人类学博物馆)

可见,这两类神话互为相似又相反的关系;这两种面具被赋予的礼仪功能也体现为这种关系。从温哥华岛及其沿海地

带的萨利什人到南部的夸扣特尔人(他们从萨利什人那里借用了面具形式,称之为赫韦赫韦,斯瓦希威都是与地震相关联的,跳舞者能够引发地震(20、40、48—49、126 页)。在这一意义上,并且只有在这一意义上,归于察察奎面具所有者的对风的主宰才能得到解释。既然地震在地下活动,而风在空中活动,那么它们就是相反的;但是,鉴于它们引起同样的不稳定性,这两种面具同时又是相似的。风的女主人是在大气层,作为她的对应角色的地震的男主人则是在陆地层。

风和地震之间存在着既相关又相反的双重关系,我们以假说为前提推演出的这一结论还可以进行更直接的检验。内陆萨利什人,特别是其中的汤普逊部族和贝拉库拉部族(后者也属于萨利什,只是由于古代先民的迁徙,使他们和其他萨利什人隔山隔水)都把上界(天国)想象成辽阔的一马平川,那儿没有山岭沟壑造成的地形起伏,甚至没有森林树木,只有永不疲倦的风。因此,他们把以平坦为特征的上界与下界鲜明地对立起来——相反,正如他们所处的地貌所示,下界起伏跌宕的多,坦坦荡荡的少。这种形态上的对立也存在于沿海萨利什人之中,不过,他们对下界的地貌特征有更明确的限定:由平坦的沼泽地和崎岖的山地组成。如果上界的风是使天空平坦的原因,那么,就下界而言,与无起伏、无草木的上界相反,地面的凸凹不平是由地震引起的。一些神话对这种关系作了解释(128 页):一个妇女和她的女儿使她们自己变形,一个成了沼泽,另一个成了地震;据说成了地震的女儿"有法力改变地球的表面形态,她能使地表褶皱"。按萨利什人的观念,下面的判断就是自然之理了:既然有或没有起伏不平的景观分别相应

地成了下界和上界的特征，那么地震和风就是完全相反的了。这样，我们就又绕回到了我在上面从形态角度分析变形后所达到的结论——关于斯瓦希威面具和关于察察奎面具的神话分别对变形给予了不同的陈述。

现在请允许我考察最后一点。据向提特提供资料的老人们所言，汤普逊人对斯瓦希威面具的引进发生在他们这一代(153 页)，也就是 19 世纪上半叶之初。我相信，我已形成了一个观点：察察奎面具的起源神话是从斯瓦希威的起源神话中派生的，它是汤普逊人从斯塔罗人那里和面具一起借用来的。所以，在借用了斯瓦希威之后，察察奎神话的情节肯定是精心斟酌过了的。如此说来，我们在这里就有了一个特别明确的神话标本——当它被搜集下来的时候，它被用变异方法创作出来最多不过五十年而已。这样一个历史联接点在时间跨度上和我们是这样接近，不仅对我们重构这一演变过程，而且对我们理解引起这一过程的机制都是大有裨益的。

不过，我们在研究中应该慎之又慎。所有可资利用的关于斯瓦希威传播的当地资料都显示出这种面具始创于弗雷泽河中游，并于 18 世纪最后二十五年内传到沿海地区。不同的编年资料汇聚在一起，可是人们应该无条件地相信它们吗？在我看来，他们像那些地志资料一样需要谨慎对待——那些地志资料是由相同的人们提供的，当他们讲述有关这一起源神话的他们的说法时，他们所断定的祖先钓起第一个面具的地点并不是同一的：一个说是伯拉德(Burrard)入口处，另一个说是科卡瓦湖(Kawkawa Lake)，第三个说是哈里逊湖(Harrison Lake)，如此而已，不一而足。记得当我和一个被采访者交谈

时，我惊奇地听到他把自己对面具的权力建立在继第一个拥有者以后短而不能再短的、最直接的世系上；但是，另一方面，他们得到面具的地点因人而异，并且巧得很，它总是无一例外地位于讲述者的附近。不论是就空间还是就时间而言，每一个声称拥有掌握面具权力的家族都尽可能地把它的起源说得近而又近；自相矛盾的是，当一个个家谱被缩略的同时，地点总是一个个增加。但是，正如常识所提示的，如果面具仅仅从一个起源地传播开去，它就不可能在若干地方同时出现。这样看来，那些讲述人提示的地点似乎是很难接受的，但是，这并非必然意味着那些追溯的谱系都是子虚乌有：这些家系的每一个，或许都是一个较古的家谱的共同主干上的一支，只是由于年深月久，它失传了；或者因为害怕它会在竞争中强化那些被赋予了优越地位的支系的要求的合理性，而被故意中断了传承。即使考虑到可能的故事被湮没，这些机制——通过它们，一种面具靠继承途径、联姻途径、征服途径或借用途径传播到了一个巨大的地区——仍然是有目可睹的。因此，人们可以看到，与这些机制相结合，其他机制是如何在第一个面具正在丧失传播动力的时候置换它的形象，最终使它的传播不至终止。出于对从不曾认为结构分析与种族历史调查势同水火的科学家的尊敬，上述简略讨论过的例子至少能昭示，一个神话的变异可以在实际生活中怎样发生。

第十三章　夸扣特尔人的社会组织[①]

在本书的第一部中，我简略地谈到过夸扣特尔人的社会组织，也提及过它所引起的非常复杂的问题(92页)。时至今日，传统的社会制度已经大部分解体了，研究者们若想理解其性质，除了利用过去积累的资料之外，也就无能为力了。我们关于夸扣特尔人的知识主要归功于弗朗兹·博厄斯的工作。综观他在几十年的研究过程中所经历的困惑和思想观点的变化，我们深知这里困难重重。

夸扣特尔人居住在温哥华岛西北部和与之隔海相望的大陆海岸地带，他们分成一个个地方群体，博厄斯称之为“部落”(tribes)。他还在其早期著述中指出：这些部落又可分成更小的同样的一个个组织，每个组织所包含的数量不固定的社会单位被他称为“氏族”(gens)。他们的北方邻族(钦西安人Tsimshian，海达和特林吉特都是母系的)与此相反，他们表现为父系倾向，并且在这一方面确实显得和讲萨利什语的南方邻族有些相象。

---

① 原题“高贵的野蛮人”，载《文化、科学和发展：纪念德·查理·莫拉泽文集》，1979年。做了必要的修改和增补。——原注

可是，正如博厄斯所意识到的，困难随即接踵而来了。首先，既然每个人认为自己部分是父亲所属氏族的成员，部分是母亲所属氏族的成员，就不可能确定“氏族”是外婚制的——这就成了单系家族理论的难题。而且，母系的传统因素依然在发挥作用，例如，在贵族中——夸扣特尔已形成为一个等级社会——丈夫承接岳父的名字和纹章意义上的身份，因此而变成了他妻子世系的成员。名字和纹章都传给他的孩子们；女儿保持它们，当儿子结婚并采用发妻子女们的名字和纹章的时候，他们就放弃了它们。因而高贵的标志实际上是通过女系传承的，每个单身汉都接受他母亲的标志。但是，其他一些事实却按与此相反的方向在起作用：一家之长是父亲，而不是母亲的兄弟；最突出的是，领导氏族的权威由父亲传给儿子。19世纪末，曾有几个贵族血统的人宣布从双系继承了头衔。

事实是这样纷繁驳杂，不难理解，博厄斯经过深思熟虑之后会改变他的观念和术语，正如他在《印第安人的传说》(1895)和他论夸扣特尔社会组织和秘密结社的著作(1897)中所作的那样。到那时，他已把夸扣特尔人基本上看作和那些分布在沿海地带、与他们在北方相邻的母系部落一样；因此，他的最初印象是：夸扣特尔人由原先普遍的母系制度在向父系演化。几年之后，新的观察强化了他的印象，他更加相信夸扣特尔人的社会组织与分布在他们东面和南面的萨利什人的社会组织是相似的。在这两种情况下，社会结构的基本单元似乎都是由一个祖先神的传人确定的，他在一个特定的地方建立了自己的家。虽然从此发展而成的村落共同体后来离开了自己的祖籍，去与其他相同类型的共同体结合，但是，自己的根

是不会被忘记的。然而，萨利什人的社会是父系的，博厄斯不得不颠倒他最初的假设。他此时则相信，本来与萨利什人一样是父系的夸扣特尔人，一经与北方邻族相接触就部分地开始了向母系组织的演化。从而他称部落内部的分支为色普特型氏族(Sept)——“色普特”这个术语在古爱尔兰的本义是指一个双边血统的家族。他放弃了用“gens”这个术语称这类分支，而赞成用“clan”，它能较恰当地表示这类后起氏族的现在的母系色彩。他强调，这些母系氏族区分自己的方法不外乎下述三种：一个氏族共有一个源于家系祖先的集体名号；有些氏族根据自己的发祥地称呼自己；第三种命名，有些氏族采用一个敬称，如“富庶”、“伟大”、“主宰”、“骄子”、“威震大地”等等。

为了澄清他以前的观点，博厄斯曾详细说明：妇女在结婚时，“把她父亲的地位和特权当作一份嫁妆带给她的丈夫，不过，他无权自己享用它们，只是为自己的儿子的享用而获取它们”。既然就她父亲而言，他也是靠这种方法通过他母亲而获得的特权，那么我们看到，一个纯粹的女系继承法被贯彻了下来，只不过经过一下丈夫的“中间作用”。正如博厄斯最初就想到过的，这种混合性的法规证明是父系统治而非其他发生在前，他现在觉得自己更相信下述事实：姊妹的儿子不继承他的舅父；居住从不拘于妻家或母家；最后，也是最重要的，传承下来的传说认为克兰型氏族和部落的根在第一个男性祖先的父系血统里，这恰与北方母系部落的观念相反，他们把这一角色归于女性血统。

迪尔凯姆和莫斯分别于1898—1899年和1905—1906年讨论过博厄斯的解释，半个世纪后默多克做过同样的工作，但

是，他们谁也没有接受博厄斯的假设：母系统治可以直接取代父系统治。最后，证明这个假设的使命落在了古迪纳夫的头上(1976年)。至少对于法国学者们来说，夸扣特尔制度的基本的母系性质从来是无可置疑的；然而，他们不同意博厄斯的解释，而坚持认为其制度的基础是确定与子宫（母亲方面）的关系。从1895—1897年以后，博厄斯是否还坚持认为贵族家庭存在双重继承制呢？——从父亲传到最年长的孩子（儿子或女儿），必须经过婚姻中介：从妻子的父亲传到女婿，再经过女婿传到联姻所生的孩子们。并且，这种继承方法的第二步对夸扣特尔人至关重要，一个男子若要进入一个没有女儿可嫁的家庭的话，他得象征性地与一个儿子结婚，如果不用儿子，他得象征性地与户主身体的一部分（臂或腿）、甚或与一件家具结婚。

博厄斯发表于1920年的一篇重要文章标志着他思想观点上的一个新转折。在这段间隔里，他培训了一个天资卓越的土著情报员，并谋求了他的合作。他叫乔治·亨特(George Hunt)，他有一个苏格兰父亲和一个特林吉特母亲，但是，他完全是在夸扣特尔出生、养育和结婚的。确实是一个理想的田野作业者。历经数年，亨特搜集了几千页关于夸扣特尔人文化的资料，从一个合格主妇的食谱到贵族门第历代的传统，从工艺技术到神话传说，无所不包。可是，这些材料——由博厄斯于1921年编辑并出版——促使他重新做出解释。首先，显而易见，夸扣特尔社会的基本构成与其说是部落或色普特型氏族，不如说是博厄斯初称父系氏族、后又改称母系氏族的单位，根据这一单位的特性，似乎不是父系传统，就是母系传统要在其

中起支配作用。"犹豫再三之后",博厄斯放弃了这些术语,而去使用"纳梅蒙"(numaym)这一现存的土著名称,原因在于"这种单位的特征如此独特,以至使用父系氏族、母系氏族、甚至血缘氏族都会引起误解"。

事实上,亨特反复确凿地证实了他所搜集到的全部贵族世系无一例外地说明:夸扣特尔贵族们"从开天辟地以来,从不改变他们的名字;因为名字不能脱离纳梅蒙酋长们的家,只能传给酋长最年长的一个孩子。并且,名字不能赋予女儿的丈夫,所有的名字——包括从一个孩子十个月时的名字到他获得的父亲的名字、酋长的名字——都不能这样。它们被称作'神话名字'"。

在一个夸扣特尔贵族终其一生所获得的一打名字(即头衔)中,某些名衔——其中最重要的,正因为如此——仍然是家族的财富。至于其他名衔:"可以经联姻而给予的纳梅蒙酋长的名衔只是那些他经联姻从他岳父那儿取得的名衔,关于特权也是如此,其原因在于他不能把自己的特权转给他的女婿。"因此,似乎贵族头衔被分成两类:一类不能脱离世系,而只能按长子继承制从父亲传到儿子或女儿;另一类由女婿通过妻子的中介从岳父那儿接受过来,再传给这对夫妻的孩子们。这两类(不过,夸扣特尔人否认它们在性质上有什么不同)使人一方面联想到欧洲人的 majorates——博厄斯于此曾有评论,在细节上已作了必要的修正;另一方面联想到家庭相传动产或曰传家宝的转让——它们按道理说是家族的财产,但是,当女儿结婚时,就被母亲传给了她。

已经说过,亨特提到的名字和特权基本上构成了贵族的

称号。它们实际意味着已确定的标志在用法上的独一无二，就像盾形纹章一样，也可以说像秘密结社中的格言行话、舞蹈和礼仪（这里用的是博厄斯的术语，莫斯也讨论过）一样：如兄弟会——活动在从冬初到冬末这段仪式季节——在一年的另一半特别的有效期内取代会外的组织。

不过，纳梅蒙型氏族的财富并非完全只是一个精神秩序。除了面具、头饰、绘画、木雕、礼盘这样一些东西之外，其财富还包括一份由猎场和采集场组成的地产、河流、渔场和下鱼梁的堰坝（也是用来捕鱼的）。这些领地权受到严格保护：它们的法定主人会毫不犹豫地杀死侵入者。

博厄斯终于在1920年的文章里完成了关于婚姻的论证。纳梅蒙型氏族中盛行外婚，从婚姻礼仪中的尚武象征中可见一斑；但是，观察者们也发现了确凿的内婚例子，例如，同父异母的兄弟姊妹之间和伯父与侄女之间的婚媾。据亨特所说，“人们明确地说这样结婚是为了保持家庭已有的特权”。不过，下述事情也可能发生：如果没有儿子，而又只有一个女儿，那么，独女的丈夫即家庭的女婿继承他岳父做纳梅蒙的首领。这样，我们谈论的这个男子就改换了一个氏族。如果他生养了好几个儿子，他送回一些到他原来的氏族，让他们在那里做他的继承人；他还留几个在身边，以保证孩子们母亲的氏族不至绝种。还抽象点说，在一个门当户对的婚姻实例里，孩子们可以在母方和父方的氏族间分配，好像甚至可以在祖辈、曾祖辈各自的氏族间分配；不过，每一个体保持着他的选择自由，因而个体究竟由哪一个氏族所接受，在理论上是由父系法决定的，但在实际生活中更像是由母方继承系统决定的。

直到1942年逝世，博厄斯一直在不懈地琢磨夸扣特尔人，不懈地研讨在半个世纪的岁月里共计十二次的系列访问中搜集到的材料。1966年，其遗著的发表给了我们一个机会去窥见他对纳梅蒙——或者说纳梅玛(numayma)，这是现在的通称——的最后观点："如前所述，纳梅玛乍看起来很像其他部落的血缘氏族、母系氏族或父系氏族，但是，它们的奇特构造使这几个术语在此毫无用武之地。纳梅玛型氏族既不是严格的父系制，也非一丝不苟的母系制，在某种意义上可以说，一个孩子可以分配给其所从出的父母双方血缘的任何一方，甚至可以过继给没有血亲关系的家族。"那么，纳梅玛是什么呢？"纳梅玛的结构我们已剖析得一清二楚。"博厄斯写道，"如果我们先不管一个一个活动的个体，而把纳梅玛看作组织在一起的一系列角色，每个角色都有一个名号，一个'座位'或'立足点'，也就是说，都有自己的等级和特权。它们的数量是有限的，它们组成一个等级化的贵族阶层。……这些名号和位置是纳梅玛的构架，那么，各个个体在他们的人生历程中扮演不同的角色，并因此而取得属于这每一个角色的名号。"

可是，人们不禁意识到，在博厄斯的这一最终陈述中，尽管父系支配地位受到反复强调，但是，母系特征大占上风。亨特已使我们知道，同父异母的兄弟姊妹可以互婚，但是同母异父的不能。博厄斯继续评述："你是谁的孩子？他是谁的孩子？"答案总是母亲的名字。做岳父的常声称与自己女儿结婚的女婿"进了自己的纳梅蒙"。参加婚礼的见证人也异口同声地说："现在(女婿)进了(新娘)父亲的家，(丈夫)名字的荣耀会大添光彩。"因此，在博厄斯逝世后，传统制度已消失殆尽的这段时

间里，他们的父系性质或母系性质的问题仍悬而未决；假设它们同时发生(然而，它们的结构形态又是怎样的呢?)，两种秩序并存的问题也是疑点重重。博厄斯放弃了把纳梅玛纳入一种社会组织类型的尝试，这是可以理解的。因为无一吻合，他不得不摒弃所有熟知的类型，这样，他也就不能给纳梅玛下一个现存的定义，因而他才能不拘陈见地把纳梅玛描写成在人类学档案里独一无二的结构类型。

但是，后来发现它的相同类型存在于美洲之外，主要是在波利尼西亚和印度尼西亚，在美拉尼西亚甚至非洲也有分布，然而，在过去的二十五年里，对它们的全部研究都集中在所谓的非单线发展的制度上(也许"非单线发展的"称作"尚未显出差别的"更好，以便于把它们与那些由单系发展变为复系共存的制度区别开来)[①]，人类学家迄今还未辨别出它所属的类型。我们可以看到，这里有两个原因。

第一，这种制度与三种继承模式——单系(unilineal)、双系(bilineal)、情境选择(undifferentiated)——中的每一个都不相吻合，这三种模式更经常地是当作互不相干的类型看待的，

① 在一个复系制度内，个人身份的组成部分总是明确限定了的，它们一部分必定沿父系传给后代，其他部分则沿母系传给后代。明显不同的是，在一个尚未显出差别的制度内，有时是按具体情况的需要，有时是按当事人或其上辈的选择，身份的任意一部分都可以传给父母双系的任何一方。在夸扣特尔人中，如果从父系继承的组成部分在性质上与通过联姻从女方继承的组成部分不同，他们的这一制度就是复系的或双边的。但是现在所有的文献在这一方面表述得模棱两可，我们还不能有明确的结论。——原注

而纳梅玛式的制度则是向它们三者横向切入的。

为了对此给予验证，必须对夸扣特尔人赖以建立自己的文化的地理位置进行更周密的研究。与他们最近的邻族是努特卡和贝拉库拉，他们的制度是相同的，都伴随着一个所谓的夏威夷亲属体系（以同胞兄弟姊妹和堂表兄弟姊妹的称谓相同为特征）和一个情境选择继承制。实际上，我们几乎看不到什么差别可以区分贝拉库拉人的明明兹（minmints）和夸扣特尔人的纳梅玛。

可是，如果人们向北走得更远一点，似乎一切都发生了变化。钦西安人（Tsimshian）有一个易洛魁式亲属系统，海达人和特林吉特人的亲属系统则是克罗式的，并且这三个部落显然是母系制的。然而，在这三个例子之间，社会结构的基本单位并不具备互相类同的组合，如果有谁指望会在这里发现唯一一种在单系继承支配下的这种组合，他不免会大感意外。在钦西安人中，我们看到的与其说是整一的单位（units），不如说是围绕一个主导家族形成的集合体（aggregates），再加上其他一些隶属于这个家支，但并不必然与它有什么血缘联系的人。在海达人和特林吉特人中，财产制的混合性源于下述各种因素：放弃古旧的田地并通过占有或使用而获得新的田地，把土地转让给移民，为弥补杀人或其他危害造成的损失而让渡头衔，有特权、头衔却无继承人的邻人的赠予，等等。

制定得非常严格的血统和继承制度怎么能这样宽松地运用呢？这个问题在夸扣特尔人、努特卡人和贝拉库拉人那儿不会出现，他们充分发挥（当你想到夸扣特尔人的假婚或曰象征婚的时候，你会觉得更有甚者）其母系制的弹性，并因此讨厌

各种以亲属为幌子的社会政治的伎俩。对照显明的是，钦西安人、海达人和特林吉特人的规矩首先显得太苛刻，甚至不允许任何人改变他所属的阶层；其次，严格意义上的亲属角色更受限制；最后，由其他动机激发起来组织的联合显得较为开放。在上述两类情况下，各地的实际生活把源于政治史、经济史或曰生活本身创造的各种关系与建立在真实的或假想的世系之上的各种关系织成错综复杂的网络结构系统。

尤洛克人(Yurok)，加利福尼亚北部沿海一个人口较少的部落，为我们提供了另一个单系血统解体方式的例子——当你接触了我们正在探讨的制度类型的时候，你也许会这么说。与钦西安人、海达人和特林吉特人相反，尤洛克人是父系制的。但是，克罗伯(Kroeber)——他勤勤恳恳地研究过他们(他们在他的工作中所占的份量几乎可以与夸扣特尔人在博厄斯的工作中所占的份量相提并论)——强调说："一群男亲属并不是一个与外界隔绝的群体，就像一个独立的母系氏族、一个村落共同体或部落那样。它就像阴影一样变化不定，它的成员常组合进无数其他的组织。"在尤洛克人中，"亲属关系发挥作用相应地至少在某种程度上是双边的，因而是散漫的；既然如此，那么一个固定的、作为一个能完成有组织的社会行为的集体而行动的男亲属组织实际上是不存在的。"

非常突出，克罗伯只注重这样一种情境中的否定方面。他写道：尤洛克人"没有结社，……没有社会组织。……缺乏政府，没有权威。……所谓的首领们是这样一些个人，他们的财产以及他们保持和运用财产的能力使亲属、追随者及半依附者团结在他们的周围，仰赖他们的帮助和保护。……所以，像

部落、村落共同体、酋长、政府、母系氏族这样一些现存的术语都只有在经过小心翼翼地限定之后，才能与尤洛克人发生关系……在它们现在的意义上使用它们，不免有方枘圆凿之感”。

很难想象，一个有自己的语言和文化的人类共同体会“无为”到如此程度。但是，实际上，支撑尤洛克社会的制度是存在的：它们首先是人口散布其间的五十四个“镇”（“towns”）；它们最重要的是每个镇内的“门第”（“houses”）。最后，要提到语词问题；同一个词，事实上尤洛克人用它去表征那些基本上是永久性的建筑，每座都有一个描绘性的名称，由它的朝向、地理位置、正面装饰及礼仪功能所触发的人们的灵感来命名——常常有一个或若干个所有者的名字源于它的名称。

举例来说，在奥曼西泊尔镇，家宅名为哈厄戈诺尔的户主被称作哈厄戈诺尔·索钦；在柯奥特普镇，家宅名为梅泽尔的户主被称作柯·梅泽尔。实际上，这些家宅——克罗伯只探讨了有关它们的建筑技术和实用功能（仅在他的《加利福尼亚印第安手册》中论述尤洛克人物质文化的部分涉及到这两个方面；一当他把注意力转向社会组织的时候，他就忘记了它们的存在）——包含着权力与义务关系。毫无疑问，所有由克罗伯自己和他的当地协作人罗伯特·斯波特（Robert Spott）搜集的原始资料证明了这种关系的存在。现在我们来看一桩婚姻是怎样解除的。“一个萨厄镇的姑娘出嫁（这就是说，男家付出了高价）到魏茨巴士镇的沃格坞家宅”。她的丈夫死了，过了些时候，她决定带着小女儿回归老家。“她的族人则把她出嫁所得的身价全退给沃格坞，他们这样做就获得了拥有那个小女儿

的权力。但是,沃格坞只会接受一部分。如果他们全部接受的话,这个孤身女人的姑娘就像私生儿一样以后再不能接受报酬了。……同样,如果她被杀死,抑或她杀死、伤害了其他什么人,其后果将由两个家宅来分担"。在这个事例里,正如在那些资料涉及的所有本类事件中一样,起作用的既不是个人,也不是小家庭(families),而是家宅。只有家宅才是承担权力与义务的主体或法人。我们再谈魏茨巴士镇泽奎托尔家宅的一件事例。在柯·泽奎托尔临死的时候,他的妻子和侄女甥女们为遗产继承问题发生了争执,他在断气前了结她们的争辩,则是偏袒侄甥女们。原因何在?他说,东西本不属于他,而是属于泽奎托尔家宅。

读到这里,也许你心有疑窦,但是,当你稍示疑虑时,你多少会觉得良心不安。也许你还会自己问自己,克罗伯就不会错误地专用那些尤洛克人的社会组织实际上不具有的特性来描述它吗?但是,即使这里有什么错,我们这位了不起的大师应有的责任并不比当代文化人类学应有的多——当代文化人类学关于制度的武库除了部落、村落、母系氏族和家支概念之外,并不曾提供家宅的概念。

第二,为了辨识家宅,文化人类学家大有必要面向历史,当然得面向欧洲中世纪的历史,还得面向日本平安时代及其以后各阶段的历史、古希腊的历史,等等。把眼光投到我们的中世纪,我们发现在博厄斯对夸扣特尔的纳梅玛所下的定义与一个欧洲中世纪史专家用笔准确勾勒的关于一个家族的定义之间有惊人的相似。这位专家先指出,贵族世系(Adelsgeschlecht)并不与父系完全合拍,并且,这种世系经常性地失

落生物学上的基础。因而，除了世袭的精神和物质财富，包括高贵、出身、亲族、名衔和标志、地位、权力和财产之外，他不承认一个贵族世系里还有其他什么是一脉相承的，正是在上述诸方面才呈现出与其他贵族世系的区别。可见，在这里，人类学家的语言与历史学家的语言在实际上是完全相同的。所以，我们面对着一个同样的制度，即一个法人团体，它拥有一个由物质的和非物质的财富所组成的动产——通过其名号、财物、头衔不断向真实的或观念上的后代传递，这一动产使它生命长存；只要这种继承性能够用血亲或姻亲——更经常的是双方——的语言表示自己，它就被认可为正统的、合法的。

在我刚才引用过的同一陈述里，施密德还说，中世纪家族的起源仍然没有被澄清，直到 11 世纪，每个人还都是只用一个单名。确实，简易而非重复性的名字几乎什么也不能说明；但是，也有古人的名字源出于先辈的名字。并且，不能排除，在这一传统作法的各种可观察到的模式与社会结构的某些变化之间存在着某些关系——这样一个好论题可以作为语言学家、人类学家和历史学家将来进行合作的项目。

在中世纪，命名方面最古旧的传统作法或许是封闭的组合式或限定范围的方法：名叫埃伯哈特和阿达尔希尔特的双亲把他们的一男一女两个孩子分别取名为阿达尔哈特和埃伯希尔特。此前不到五十年，我在亚马孙印第安人中见过这种作法，所不同的是它扩大到了三代人。墨洛温王朝或加洛林王朝的用名显示了一个较宽松的组合系列，其原因在于词素的选择和使用更开放些。墨洛温王朝的王子有西奥伯特、查理伯特、蔡尔德伯特、西格伯特、道格伯特；可是，同时也有西奥多

里克、西奥德伯尔德，等等。人们可以看到，查理曼(Charlemagne)家有希尔特鲁德、希米尔特鲁德、罗特鲁德、格特鲁德、阿德尔特鲁德，等等；可是，核心词素“罗特”又派生出罗特哈德、罗特希尔德；核心词素“格”又派生出格文德、格伯格；核心词素“阿德尔”又派生出阿德林德、阿德尔奇斯、阿德莱德，等等。换句话，同一词根可以加好多后缀，同一后缀可以依附好多词根，并且，这种人名系统能够通过双向分蘖产生新的形式。第一种例子是封闭的，下一种例子是开放的，都是一个组合系统。第三种公式还在一些家庭和地区使用，其特点是周期性循环：孙子重复祖父的名字，外甥重复舅舅的名字。

在第一加洛林王室，丕平和查理的交替命名成为从祖父到孙儿的一个总规则，但丕平第二——他舅舅的继承人——是作为本系统创始人丕平的外孙儿子。我已辨析过的这三种公式并不完全是一个进化的系列：它们或许偶尔同时并存。并且，这三者都能在印第安人中见到。夸扣特尔人运用组合系统的两种类型：封闭型和开放型；他们所说的“析名为二”意思是组合混成名字。至于循环式，则可以在钦西安人里找到，他们相信祖父会在孙子的人格里获得再生。

确实，欧洲人的亲属系统既不是夸扣特尔人的夏威夷式，也不是钦西安人的易洛魁式，更不是海达人和特林吉特人的克罗式。通常把欧洲人的系统与爱斯基摩式相联系，其特点为用不同的术语去分称同胞兄弟姐妹、堂表兄弟姐妹。可是，我必须说明，虽然古代法兰西系统作了这种区分，但是，它也把堂表兄弟姐妹和其他关系较疏的亲戚归纳在同一个标志里。利特尔(Littré)写道，“表兄”这个词的意思“是指不同于有特

别称谓的所有血亲或姻亲”。除了一点变异，这种处理与夏威夷系统在同胞兄弟姐妹和堂表兄弟姐妹之间所作的处理是相似的。此外，它还给予厌恶在亲戚的幌子下使用社会的政治的伎俩的自由。

所有这些欧洲中世纪的家族展现了常常自相矛盾的特征。当这种矛盾性在夸扣特尔人中出现时，曾使博厄斯左右为难；它们在其他民族中的表现则一如既往地困扰着人类学家。下面请让我一一剖析。

正如它在印第安人中的相应组织一样，欧洲的家族也拥有一个由物质的和非物质的财富所组成的动产。家族的首领是富裕的，有些富到极点，当孟德斯鸠分析查理曼的宏愿时，他指出过这些；并且，在任何情况下都有足够的资财用以制造一个政治工具和建立一个统治制度。吉拉特·德·鲁塞侬有句名言可以译解为：彩礼是他的干城和堡垒。家族的财富也包括名姓、头衔和继承性的特权——这就是曾受尊奉的“荣耀”——像印第安人一样，还得附加一个来源神秘的物件：圣马丁的斗篷、圣瓶、圣丹尼斯的旗帜、带棘刺的王冠，等等。除了法兰西的，我们还有康斯坦丁的圣矛、圣史蒂芬的王冠；此外，还有一种情况，看不到物件本身，只有对这种物件的记忆：亚瑟王传说中的圣盘和神矛，格拉斯冬伯里大寺院（Glastonbury Abby）为了巩固金雀花王朝的特权而把它们推到前台。

让我们现在来看一看非真实的亲属关系。不可否认，古代法兰西也曾求助于此道。多半是奉命修史的编年史家称卡佩王朝是加洛林王朝的嫡传。这一论断的基础是非常怪诞的：亨

利一世的外祖母的第一个丈夫是路易五世——加洛林王朝的最后一个国王，他死时没有继承人。11 世纪，普罗旺斯的路易认定其先祖是加洛林王室，其充分的依据还不是他母亲属于这一血统，而是他曾过继给胖子查理。我们都熟悉在百年战争时期查理六世和巴伐利亚的伊莎贝拉过继爱德华五世所起的作用，以及这一过继是怎样损害他们的儿子即以后的查理六世的。

在夸扣特尔人中，祖父的财富由孙儿们继承，但要经过女儿及其丈夫的中介后。这一继承体系的存在一直在为人类学家之间无休止的辩论推波助澜。但是，这种继体承似乎在古代欧洲并不鲜见。那时经常提出的问题为是否妇女有儿子，以便她们可以把她们自己不能使用的权力传给他——女采邑除外，正如名称所示，它可以由一个妇女继承。我刚提到过爱德华五世的过继；除了一些其他原因，它还有下述情况作基础：他的曾祖父爱德华二世——菲力普国王的女婿——假使通过妻子来继承的话，就可能最终不是英国国王，而是踏上了法国国王的宝座。迟至 16 世纪，蒙田取笑他的同时代的人特别注重盾形纹章的细微结构，因为“女婿将把它带到另一个家庭”。

确实，无数婚约给了女婿权力，但也给了他责任，他需要接受没有男性继承人的岳父的纹章，并把它们传给自己的孩子们。早在 11 世纪，就出现了这样的传说：最后一个加洛林王朝的国王路易五世（他死于 987 年）把他的妻子（又说女儿）遗赠给了第一个卡佩王朝的国王。在苏格兰、布列塔尼（法国一地区）、缅因（美国一州名）和安加（法国西北部一地区），无子时由女儿继承头衔；未来的丈夫（或曰女婿）“一进入这个家

族"就接受了它们——夸扣特尔人也这么说。亨利一世有个意愿，他要把法兰西王冠传给他的妹夫，佛兰德斯的包尔文。在这一事件中，如果合法继承人菲力普一世不幸幼年夭折，这个佛兰德斯伯爵，虔诚者罗伯特的女婿，就成了依靠"妻子路线"的继位人。

获知下一事实，博厄斯非常震惊：尽管夸扣特尔人有一个父系取向，他们回答"你是谁的孩子"、"他是谁的孩子"时，说出的却是母亲的名字(169 页)。在一篇妙趣横生的文章里，D.赫利希注意到：在中世纪欧洲的法律文本中，不用父亲的名字，而用母亲的名字的地方，并非无关紧要。他还进行了评述。就这一现象的一般性质来看，他所提出的地方性的和历史性的原因似乎并不能令人十分信服。就像那些把从父、母两系承接头衔都视为理所当然的夸扣特尔贵族一样，卡佩王朝的国王们急于从父方和母方使加洛林王室成为他们的祖上，但是，他们必须实施三个步骤才能达到名正言顺：首先，义正词严地声称一个不真实的亲缘关系；然后，只使用母系线索，路易七世与加洛林王室的一个女子——她后来成了菲力普·奥古斯特的母亲——结婚；最后，轮到菲力普来娶一个加洛林王室的女子了，只有经过这一步，他才终于能够把双重的加洛林王室血统传给他的儿子路易八世。

两系中更受尊崇的一系长期被置于优先地位，这就是夸扣特尔人、努特卡人和贝拉库拉人的情况。施密德引述过一个事例：一个名叫盖罗尔德的领主，是这个家族生物学意义上的先祖，他有一个儿子，名叫乌尔里克，还有一个姑娘，叫希尔德加德；但所有文件从不提盖罗尔德府上。建立家族的是乌尔里

克，而不是他的父亲，无疑，这是由于他的妹妹嫁给查理曼而使他获得了声望。因而，这个家族源于与加洛林王室的联姻。但是，赋予这个家族名字的是兄长，不是妹妹。

在它取得支配地位的时候，父系原则抑制了古代兼顾两系各方的利益，并保持它们的平衡的趋势。但是，这种趋势作为残迹还是保存下来了。在 the Languedoc-provence 地区，或许还有其他地方，直到今天，人们一直在努力保持两系之间的相对均衡。在赫兰特地区的勃兹克小镇，祖父的名字给长孙，外祖父的名字则给次孙；并且，为了均衡，外祖母的名字由大孙女来受用，祖母的名字则由二孙女来受用。当你注意到他们的宗教的亲属关系时，你会觉得这一规律显得更鲜明：祖父和外祖母是长孙和大孙女的教父、教母，外祖父和祖母是次孙和二孙女的教父、教母。另一方面，有时候在名字前冠以姓，不过，只有村里的居民有这个权力。也就是说，除了父母双系的二元性外，他们还必须考虑到"居民"和外人的问题。

这第二种二元性的格式在未开化人的制度中也不乏其例。这些制度反映了一方面直系与旁系之间，另一方面邻里之间持久的继承竞争，并说明这种竞争的强烈程度不是一成不变的；这种竞争促成一个关于权力与义务的法规，其条文规定人们的获得方式。萨力克法，四十五款中。"noms de race"（血统名字）和"noms de terre"（地区名字）——与夸扣特尔纳梅玛相联系，人们就会想到古代欧洲的这种情况——的同时存在，也是造成家族和居住的二元性的原因。

中世纪时期，似乎源出于一个著名祖先的不论母系还是父系的传人都从他取名：德语称为 Leitname。后来又附加了一

个地区名字，原来的名字就起了集体首名(collective first name)或姓的作用。到12、13世纪，兴起了一个习惯，同一个家庭的成员把他们的领地和城堡的名称加进自己的名字；一个人接受遗产的同时就接受了其名字，它可以是父方的，也可以是母方的。在居住地作为政治活动中心，在树立了自己的形象的同时，地区名字最后就变成了人的固定的名字。一个贵族男子的家代表着他的权力范围的中心点，在这一意义上，他的家成了凝聚一个高贵家族的核心。

我们无法溯时而返，回到夸扣特尔人的过去以便实地了解是否在他们之中也发生过同样的演进。但是，在博厄斯了解他们的那个时代，纳梅玛标志他们自己，或者用祖先的名字——源于神话中的始祖，是集体名词，或者用地区名称——根据真实的或拟定的发源地。第三类名称使用褒义词，呈现出取代另两类的趋势。或许这就是同样演化的迹象，正像它在欧洲的演化，使家族名字在地理涵义上逐渐淡漠了，——如波旁、奥尔良、瓦卢瓦、萨沃伊、奥林奇、汉诺威，等等——而主要与势力、权威、声望联系起来了。

无论我们这里是否有了一个附合的例子，事实仍然是：血缘和地缘的辩证统一构成的各社会中家族的一个共同标志，无疑是一个基本标志。在印度尼西亚的一些地区，在美拉尼西亚和波利尼西亚的几个地方，还有菲律宾，观察者很早就指出：一种义务——源自有双系继承制的家族内的二元性成员身份，与另一种义务——源自居住单位，如村落、庄子，以及我们宁愿用我们现行的术语称呼的行政区或邻里——存在冲突。

如果社会结构的基本单位等级森严，并且，这种等级制进一步区别每一单位的个体成员既根据他的出身次第，也参照他与共同祖先的接近程度，很明显，无论是内部缔结的还是外部缔结的婚姻联盟，都只能在地位不平等的男女间建立[①]。在各个这样的社会，结婚因而不可避免地是非配偶对等的。他们只能在高攀与低就之间作出选择。在这方面，这些社会必定要进行调节。一册名符其实的民族志调查珍本——发表于17世纪，出版家为La Curne de Sainte-Palaye（是一份专题报告，大概写于1484到1491年之间，标题为Les Honneurs de la cour）——对我们弄清这一方面的问题大有裨益。其作者是普瓦提埃的埃莉诺，芬尼斯的子爵夫人，葡萄牙伊莎贝拉的宫廷女侍的女儿。当她的女主人远嫁给善者菲力普时，她也伴随而往。对流行于勃艮第宫廷的风俗所给予的绘声绘色的描述显示出：法国的婚姻术语，正如我们今天所知道的，也许源于一种语义传递损耗。在15世纪，表示性质的词语“beau”和“belle”（美），附属于亲属关系术语；在一个既包括姻亲，也包括直系和旁系血亲的系统里，它们被一个地位较高的人用来对一个地位较低的人说话。1456年，当法国王储，后来的路易六世因为造他父亲的反，而在勃艮第宫廷寻求避难的时候，他戏称跪在他面前的善者菲力普为他的“bel-oncle”（漂亮的叔叔）。如果近亲已订了这种高攀低就的婚约，他们就用

① “名人是一个高贵的罗曼司。……当两个贵族男子相遇的时候，一个向另一个提出的第一个问题过去是、现在仍然是：‘您属哪个家族，哪个家庭？’根据回答，他被排进了等级制度中的一个固定位置。”——原注

“Madame ma soeur”(我的姊姊小姐)和“Belle-soeur”(俊妹)之类的术语互相称呼。

可见,这些术语主要在姻亲之间使用,只是因为婚姻或高攀或低就的性质。勃艮第公爵,无畏者约翰跪在他的媳妇、法国的米歇尔面前,称她“Madame”(对女性的尊称);她用“Beau-père”(père 意为“父亲”、“老爹”)回答他。与此相同,善者菲力普和他的妻子伊莎贝拉称他们的媳妇凯瑟林,查理七世的女儿为“Madame”,而她称他们“Beau-père”和“Belle-mère”(mère 意为“妈”)。然而,出版者的按语指出,双方这种显示了各自地位的谈话方式,在高攀的贵族,如国王和王后、王子和公主、公爵及其夫人之中是被认可了的,甚至是规定了必须遵行的;但在较低的贵族,如“伯爵夫人、子爵夫人、男爵夫人——在几个王国和国家中,他们多如牛毛——之中则是受禁止的”。此外,“称他们的亲戚 Beau-cousines(堂表兄弟)or Belles-cousines(堂表姐妹)不属于他们(这些等级的贵族)的名份,如果他们不是用‘我的表哥’和‘我的堂妹’之类,而是用那些称呼,如果除了规定的人谁也那样说,人们就会把这看作虚荣与专横的产物,把这看得不值一哂,原因在于这种事情是一意孤行的、无法无天的和神里神经的”。

他的按语解释了“beau”和“belle”的使用——被限定在皇室血统和接近王位的贵族之内——是如何获得中产阶级眼里的纯粹的荣耀内涵的①。晚至 18 世纪,狄德罗和阿朗贝尔的

① 在当代法语里,性质词语“beau”和“belle”被用来标志姻亲;因而,beau-père,belle-soeur,和 beau-cousin 分别对应于岳父、兄嫂弟妹和堂表兄弟姐妹的配偶。——英译者注

百科全书在“bru”(媳妇)的引言里写道,“belle-fille(fille 意为女儿)是一个较合适的用法”。一个相当低下的身份的本义——只有那些最初的使用者可以领悟到——被其他人不在意地传用,后来很快就被遗忘了。

在有家族制度的社区里,与人类学家在其他地方观察到的相反,外婚与内婚的原则也不是互相排斥的。正如拿夸扣特尔人的制度来解剖所看到的,族外婚被用来攫取名衔,一旦目的达到,就用族内婚使名衔不因婚姻而外流出家族。就其时间和机遇来说,为了最大限度地增加收获并把损失减到最低限度,同时使用两个原则因而是一个上策。

同样,欧洲的家族也总是混合两种实践:既实施远婚,也不废近婚。各个世系提供了许多近亲结婚的例子,它们展示了人类学家熟知的所有传统形式:父系或母系的堂表兄弟姐妹交叉;甚至差不多可以说“澳大利亚式”,善者菲力普和先驱者弗朗西斯就是其例,他们都娶了祖父的兄弟的孙女儿。……人们还可以发现扩大了范围的换婚实例,如早期卡佩家族、勃艮第家族和奥登家族相互之间的婚配。

另一方面,查理八世与布列塔尼的安妮的婚姻在外交意义上说是隔得非常远的,因为这一婚姻的目的是为布列塔尼与法兰西王朝的联合铺平道路。通过规定万一她丈夫逝世了,她就再嫁给下一个坐王位的人——后来的结果是,当奥尔良公爵继了他的一度移用路易十二世称号的堂兄的位之后,规定的事就兑现了——这一婚姻契约立即再建了均衡。就在他们的下一代身上,这一模式又被颠倒了:弗朗西斯一世继初婚的近婚之后,又与哈普士堡的埃莉诺即查理五世的妹妹结婚,

而这是一桩远婚。

在还未使用文字的民族中，正如在欧洲一样，政治算计刺激并支配这种在联姻上外扩与内缩的交替运动。在不同的地方，不同的历史时期，但都是为了政治缘故而被调和在一起的，也还有其他两两竞争的原则：继承的权力和选举赋予的权力。实际上恰是为了克服这种冲突，第一卡佩王朝制度化地让其儿子们终身为王。为了巩固仍受国人怀疑的血统的长子继承权，他们不得不千方百计获得王国内高层僧俗人士的认可，哪怕只是默许：jurata fidelitate ab omnibus regni principibus，此语写得意味深长——但是用在一个不同的语境里——去支持亨利一世的继位。夸扣特尔人及其一些邻族也有一个与此相似的、并不乏分歧的继承系统。他们的习惯为：父亲当众把他的头衔转授给年在十岁或十二岁的幼子；仪式选在一个夸富宴[①]举行。在这样一个节日举行既是必要的，它也提供了一个赢得公众的认可、公开抵消潜在的竞争的绝好机会。在第一个例子里，继位要待机兑现（继承人只有在他父亲死后才执掌王权）；在第二个例子里，继承直接生效（一当父亲转授了他的全部头衔，他就放弃了它们）。在这两种情况下，作父亲的把儿子立为终身继承人的方式为克服由继承所得的权力与由选举所得的权力之间的矛盾提供了途径，这或许也是唯一可能的途径。

在社会生活的所有层面上，从家庭到国家，家族因而是一个建设性的环节，它兼容只因为相互矛盾冲突而在其他任何

① potlatch，夸富宴，印第安人交换礼物的宗教节日。——原注

地方都似乎旨在互相排斥的因素。父系继承和母系继承、亲属关系和邻里关系、高攀和低就、近婚和远婚、继承和选举，所有这些范畴——它们通常由人类学家用以区别人们所知的各种不同的社会类型——都统一在家族这一制度里了。在上述的分析里可见，似乎这一制度的精义(在18世纪的意义上说)就在于：人类在集体生活的各个领域对超越的追求，对理论上不可调合的原则进行超越的追求。通过所谓的“二合一”(putting “two in one”)，家族完成了一种由内向外的拓朴结构的(topological)置换，它用一个外在的统一取代了一个内在的二元并峙。即使是妇女这一整个社会体系中的敏感点，也被限定为两个参项——她们的社会地位和她们的身体魅力——的一体化，其中一个参项总是能够与另一个抗衡。从10到11世纪，日本的富士瓦拉(Fujiwara)部族通过不断地把姐妹和女儿嫁给皇位继承人而对公众事务保持了长期的控制。这实际上是让训练有素的妇女扮演操纵权力的角色。阿坤廷的埃莉诺的连续几次婚姻(以及与她处境相似的许许多多女子的婚姻)与夸扣特尔人的一种风俗相契合：上层贵族的女儿受迫连续结四次婚，每一次结婚都为她带来新的荣耀；结婚一次，增加一份高贵。

如何解释发生在世界的不同地区的家族社会的这些奇怪特性呢?为了理解它们，我们必须简洁地回顾一下我们的研究所由出发的印第安人。在钦西安人和特林吉特人之中，尽管母系继承制占支配地位，孙子还是可以直接继承祖父(父亲的父亲)的名字和头衔。其原因在于这两个社会被分成外婚分支：就特林吉特人来讲确实如此；钦西安人实际也是如此，他们特

权不平等的每一外婚分支倾向于两个与两个联姻。在这样一种父系代际之间呈交替规律的体制里，就他们所属的外婚分支而言祖父和孙子互相再生产出对方，这是正常的，至少是经常的。

比较一下上述体制和这样一种体制——在伴随着父系继承法的同时，这一体制能使外孙成为他外祖父的直接或间接的继承人，我们前面已用夸扣特尔和中世纪的欧洲社会例证过了——其中不存在对称关系。不论是外孙的继承地位，还是经由婚姻的女婿的继承身份，都是与单系继承制不可调和的。不管以父系论，还是以母系论，这样一种单系制都会同时排除属于外孙和外祖父的个人身份的任何因素。

因而，要想理解这一体制，人们必须求助于这个假设：在占据社会结构的一定位置的人之间存在一个潜在的冲突。在博厄斯的资料提供人所属的高贵家族内，两系之间的张力（这是这一体制的关键）造成母系家族取得了相当大的优势；博厄斯对此的最初描述是如此精审，以至几乎无可置疑。贝拉库拉人的社会组织在其他方面似乎也与夸扣特尔人的社会组织非常相像，观察者们一致注意到："妇女（已嫁给了其他部落）的兄弟也把本家族的名号授给她们的孩子，以进一步作为他们加入她们娘家的标志。"母系亲属的这一相对优越性对于我关于夸扣特尔人的一些神话的评论是一个佐证（89 页）。

但是，这从来不曾被另一方公开认可过：父亲，作为娶妻人，把儿子看作自己世系的特许的成员，就像作为嫁女者的外祖父把外孙看作自己世系的完完全全的成员。家族正是被置于，或许还是建立在这些对立观念的交叉点上。然后，社会生

活的各个层面就像对立的镜子一样映照着这一基本的紧张关系；它也为这样一种结构上的均等提供了解释：为什么并非纯然尚未分化的继承体制(这里单系倾向已露端倪)注定要在外孙与儿子或侄儿之间建立这种结构上的均等。

这些似乎连锁的冲突和家族社会为它们找到的总是有双刃作用的解决方案(我们刚才已对此作了分析)都是同一情况下的产物：在这种情况下，政治和经济利益虽然已濒于侵入社会领域，但毕竟尚未最后跨越"旧的血缘纽带"，正如马克思和恩格斯曾经指出的。为了表现自己并宣传自己，在别无选择的情况下，政治和经济利益不可避免地要借用亲属关系语言，哪怕它与它们自己是格格不入的。同样不可避免的是，它们借用它，不过是为了颠覆它。贵族的全部功能——无论是就欧洲贵族而言，还是就其他地方的贵族而言——都意味着在其他背景里被认为彼此相关又相反的范畴之间的融合。在这里，它们被当作是可以互相转化的：继承关系可以替代邻里关系，而邻里关系也可以替代继承关系。从此以后，交换不再导致裂缝只能由文化来弥补。它也找到了自己在自然秩序里的承续原则，并且，只要必要性迫来，没有什么能阻挡邻里关系代替血缘关系的大势。

到此为止，通过对家族社会的分析，我们看到了一个权力与义务的体系(它的呈十字交叉状的一组组关系贯穿了它所取代的关系网络中一组组的关系)是怎样构成的：以前整合的，现在分解了；以前分开的，现在整合了。交叉发生在那些社会立意要维护的关系中的那些人们一度视为自然产物的关系——尽管这多半是一种假象——之间。这样，它就被提到了第

二自然的高度，文化给历史提供一个与自己相称的舞台。通过把现实利益和神话世系相结合，文化就为伟人的事业奠定了具有绝对价值的起点。

第十四章　一个面具被掩藏的遗迹[①]

在本书的上编，我考察了一种在式样和风格上都不同寻常的面具，它被称作斯瓦希威，属于大陆沿海和英属哥伦比亚地区温哥华岛的萨利什人，南方夸扣特尔人模仿过它，不过，他们给自己的仿制品另起了个“赫韦赫韦”(xwéxwé，见第三章)的名字。再往北，也就是说在钦西安人、海达人和特林吉特人之中，一直不曾发现有什么与这种面具相提并论的东西；仿佛在离开推定的起源中心几百公里的地区，这种面具、与它有关的神话和礼俗，以及由它所履行的社会和经济功能，都突然失去了一切反响。

这一分界现象给我们出了个难题：在这一个广大地区，所有居民从来不曾停止过彼此互相借鉴神话、礼俗、装饰图案和物品，可是，这一分界现象却把这一地区一分为二了。这些人极能旅游；或独自一人，或成群结队，他们乐于互相拜访。在英属哥伦比亚和阿拉斯加的各个沿海和海岛诸民族、部落之间，有时是敌意或战争支配一切，有时又是和平气氛笼罩全部，都

① 原题“面具的背后”，载《人：法国人类学杂志》，1977年，第十七(一)期，第5—27页。做了必要的修改和增补。——原注

因时而异。在后一情形中，各部落发出邀请，也得到邀请；他们忙于商品交易，缔结婚姻联盟。在一个部落中发生了什么，另外的部落，即使是千里迢迢，也不可能长期一无所知。像以斯瓦希威或赫韦赫韦面具为核心的这样一种复杂而重大的文化现象，在其他任何一个部落中竟然都没有留下踪影，这些部落甚至没有提供这种面具存在的直接证据，这似乎令人不胜惊讶；否则，如果你觉得不难理解，你自然是宁愿相信——因为那两个假设在当初是可接受的——我们不可能发掘出那样一个共同来源的遗留物或遗迹，从这个共同来源，萨利什人和夸扣特尔人吸取了神话、礼俗和造型艺术品的因素，组成了以面具为核心的文化现象这一有机整体。

实际上，这一共同源头完全可能存在于北方。尽管斯瓦希威面具的余迹是不易辨识的，但也还有几个明显的迹象引导我们一直跟踪它到阿拉斯加。不过，我应该从夸扣特尔人的紧邻，即钦西安人恰如其分地开始我的探寻。这些印第安人有一个神话，其中一段情节似乎完全游离于上下文；从表面上看，它使我们想到这是一段插曲或衍文，或者源于讲述者的一时兴致，或者是他一时的思绪紊乱所致。下面便是这段情节。

很久以前，沿海居民去两个相邻的岛屿之间捕猎海獭，他们常看见一个小孩漂在海上。小孩长得如此漂亮，以致捕猎者们终于禁不住强烈的冲动，便把他带上了船。接着，一个名叫哈库拉克(Hakulak)的海怪游出海面，高喊："谁偷走了我的孩子？偷走了我唯一的宝贝？"他施放出阴森可怖的风暴，大水

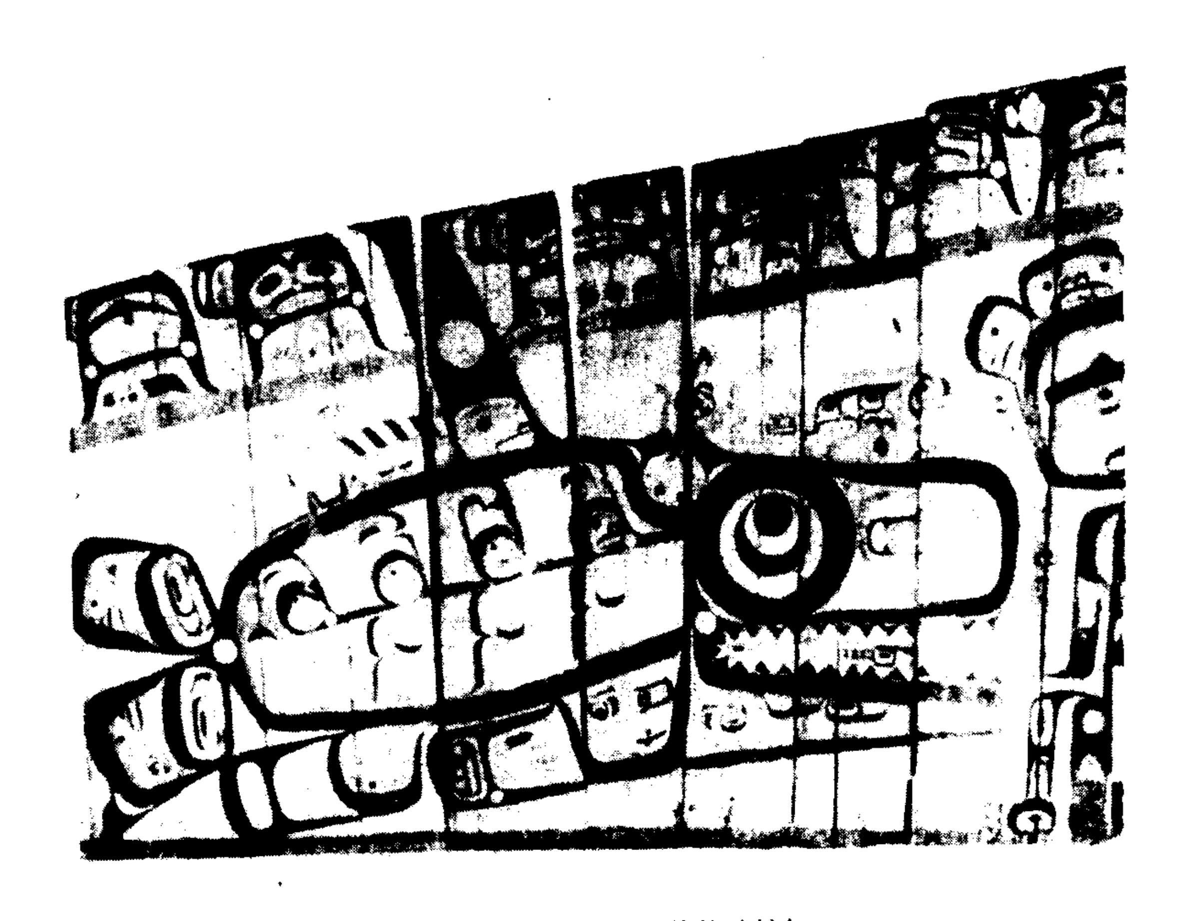
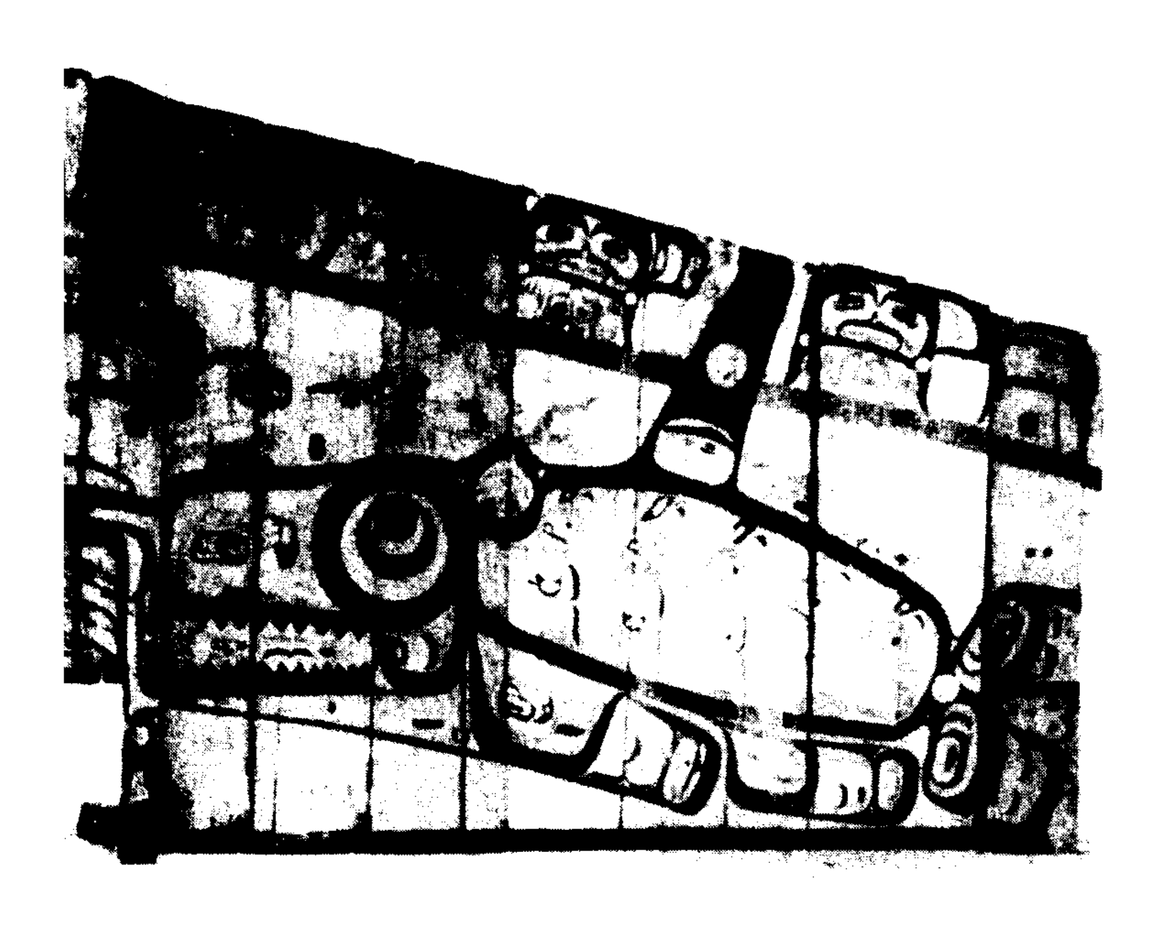


图 42. 关于海怪哈库拉克的墙面画,他的两侧饰以属于他的杀鲸奴,

淹没了陆地,捕猎者们全部暴卒,溺死在他们一向作为避风港的岛屿上。过了一些时候,村里仅有的几个幸存者,一个年轻的酋长,一个女人和她的一个女儿、两个儿子——均为酋长的侄儿侄女,以及酋长的另外两个侄儿,经过几番周折,他们成功地建造了一只坚固的能航海的独木舟。他们驶进海洋,抓住了漂在海上的那个小孩,然后下船登上其中的一个岛。怒火中烧的海怪把岛叠卷起来,但是,这几个人及时爬回到他们的独木舟上——当海水下退时,独木舟恰好搁浅在岛的正中部。并且,当岛的叠起部分下坠时,它的方位正是一块峭石的顶端,人无法逃下来。

一天天过去了,他们还抓着的那个神孩竟然死了。一天



他戴着小孩头组成的冠冕。(史密生社会事业机构,MNHZZ40)

夜晚,酋长的大侄子强奸了他自己的妹妹。次日早晨,她把一只白鼬鼠的皮粘在这个罪人的脑后,他因而变形成为一只雄性锯嘴鸭。这或许就是长头罩的锯嘴鸭或秋沙鸭(Lophodytes Cucullatus——Linn.),这种鸟的"成熟雄性在冬季和繁殖期呈现为黑头黑颈,加上一个白色大三角从眼后向后伸展。……"当年轻的酋长算计的日子逝去后,他在侄儿们的帮助下,终于把独木舟从峭石上滑下来,并使它重新漂行在水面上。在回去的路上,他们恰巧又遇上了睡着的海怪。他们把它拖上船关起来,又由于这个囚犯暴发的冲力,他们得以驶出一个大旋流,然后回到了他们的村子;现在,轮到海怪死了。接着,他们去另一个村子,显然,这是他们的友邻。在那里,酋长和他剩下的三

个侄儿都娶了妻子，并且他的侄女儿也结了婚。那个漂儿的遗物成了婚礼。至于那个海怪的遗物，则被这个冒险的主人公加在他的纹章上了。

世界神话宝库中不乏战胜妖怪的叙述，并且，这一主题在我们所讨论的这一地区的诸多神话中亦不少见。但是，乱伦故事在这里起什么作用？发生在它前面的情节对它的发生没有任何预示，并且，一当它被讲述完，它也就在后面的情节发展中不再起哪怕是一丁点作用。当然，乱伦也是一个世界流行



图 43. 特林吉特人的房柱，绘着一个已被变为月亮的人像。（即乱伦的兄弟）

的主题；但是，在这一特殊情形里，在与它的其他美洲例子的比较下，它呈现为一种双重的怪异的倒置(inversion)。在那些例释了可以被称作美洲人的拉丁文《圣经》的神话中，有一个年轻姑娘接受了一个神秘恋人的(通常为夜间的)幽会。为了确定他的身份，她用烟灰在他脸上做了记号。次日早晨，她发现那是她兄弟。然后，她把自己变形为太阳，把他变形成月亮。这就是月亮天天追太阳，却永远无法相遇的原因，也是月亮满脸缀着黑点的原因。但是，现在这个神话，做了记号的是脑后，不是脑前的脸；并且，其记号包括一个白点，而不是黑点。这种双重倒置影响了一个故事——它在南北美都是很流行的，也肯定不是无关紧要的。

上述钦西安人神话的一个变体——是巴博(Barbeau)报告的，并不包括乱伦段落。然而，正像博厄斯所解释的，这个故事以来自两个村的当事人结婚为结尾，也就是说，以乱伦媾合的对立面、以危险的对立面为结尾，——在这个故事里危险也被避免了，(但是，怎样避免的?)不过没有提到消灭妖怪的经历。

这一结尾——人们可以说，这一道德教训——是最不可少的，原因就在于这一女性海怪哈库拉克在另一个神话中是重要角色。我们前面提到过这一神话(96 页)，像刚才讲的那个神话一样，它也围绕着一个婚姻问题展开。一个年轻酋长拒绝了所有求婚者，因为他已秘密与一个女子结合，并有了一个孩子。这个小孩被酋长的一个同伴抓住，送到了村里，丑闻也就暴露了。这却引起了全体居民的死亡(小孩用拇指挖出他们的眼睛，因为他要吃它们)，不过，酋长和他妹妹活了下来。这



图 44. 头饰显示出海怪哈库拉克背后点缀着小人像。(人类学博物馆,巴黎)

就结束了那桩婚姻。一离开她的配偶(酋长),那位女子就命令两位年轻人永远分离开,不过许诺他们各自将变得极为富有。然后,她去海里,把自己变成了妖怪哈库拉克。

以一个似乎任意的形式,第一则神话的一个特征是乱伦性的,也就是太近的婚媾。相反,这则神话中的婚媾则太远,而与一个超人(湖女,即哈库拉克的前身)缔结的婚约阻碍了多少有些距离的婚姻——这些都是主人公所拒绝的;相比之下,在第一则神话的结尾部分,在适当距离——邻近的村子——

之间达成的婚姻则防止了近亲(兄妹之间)婚媾事件的重演。第二则神话中的婚媾类型表现了一个非常现实的危险。在这一神话中,他们的亲朋惨遭杀害,只有这一对兄妹劫后余生,是未来的哈库拉克通过把这一对年轻男女永远拆开才排除了这一危险:他们受命旅行,一个向北,一个往南。那位湖女事先曾向其中的哥哥许诺:他将在赌博中赢得巨大财富;妹妹接受的诺言则是将要成为善财娘娘,这样一位超人在其他地方相当著名,她将使所有遇上过她或听到过她的孩子的哭叫声的人变得大富大贵(104 页)。但女怪哈库拉克恰是善财娘娘(Lady Wealth)的对立面。她也有一个孩子,人们发现那孩子有极强烈的魅力,但在这个故事里,给人的后果是灾难性的。当巴博报告的异文详细说明海獭捕猎者们犯了一个致命的错误,即错把海怪的孩子当成善神的后裔的时候,它强调了这种相关又相对的关系。

上斯基纳(the Upper Skeena)的吉特克桑人(the Gitksan)与沿海钦西安人的区别表现在轻微的方言差异和由各自的社会组织带来的其他差异上。他们也知道妖怪哈库拉克,但由于显而易见的地理原因,他们把它安排在一个湖里,而不是海上。巴博曾把它的名字的读音记作"哈归洛尔"(Hagwelawrh)、"哈归勒尔"(Hagwelorh),他认为吉特克桑人是从河口地区的部落那儿借用了这一母题。但是,他们的异文呈现出某些原初的特征。根据这些异文,当这个妖怪出现时,它的两个(或更多)孩子会从它体内伸出来。在它的后背上,停着一个超自然物,"此物位处沙堤之上方,在水平面形成阻航的暗礁"。一个采用它作为标志的高贵家族经历了一系列错综复杂的事变,

包括兄妹间乱伦的一幕。讲述人还说，这个故事是有历史事实做根据的。因此，鉴于我现在的分析重点，我们最好先把它撇在一边，留待后面再讨论它(208页)。

在我已检视过的第一则钦西安人的神话中，同胞间的乱伦情节是在脱离上下文的情况下出现的，并且，作为一个情节单元，它没有什么明显的功能。与此相反，它在特林吉特人中却扮演着一个中心角色。早在1838年，韦尼阿米诺夫(Veniaminov)曾以两种不同的形式引述过它。第一种引述没有纳入乱伦本身：一个男子羞于他的妹妹有了一个情人，就把她拖到野外，在那儿，他俩分别被变形为月亮和太阳。在第二种引述中，由一个女子与一条狗媾合而生的兄妹成了一对乱伦的情人。小女子的其他兄弟们怀疑他们有苟且之事，把树脂涂抹在她的床上，结果，树脂粘住了罪人的大腿，事情也就暴露无遗了。他被变成雷，离开了他的妹妹；她则跳进斯特卡(Sitka)附近的依基卡蒙比山的火山口，变成了地震娘娘(111页)。一些细节，例如主人公们的半人半兽血统、兄弟们扮演的杀妖角色以及人一用手触到它就会被割成两半，最后又变成空气现象(彩虹、月晕或日晕)的魔环，都允许我把这些异文看作与由斯旺顿(Swanton)搜集的作品是相同的。他搜集的两件作品虽然展开得不平衡，但都是很有意义的。

一个处女因烟筒上的木灰落在身上而怀孕，生下故事中的一个男主人公。他成年后，杀死了妖怪，结了婚，后来赠给他儿子一条魔狗和一件生刺的水栖鱼兽的皮做成的衫子。水栖兽是指哂人红鱼(Sebastes ruberrimus，参见50页)。他的儿子

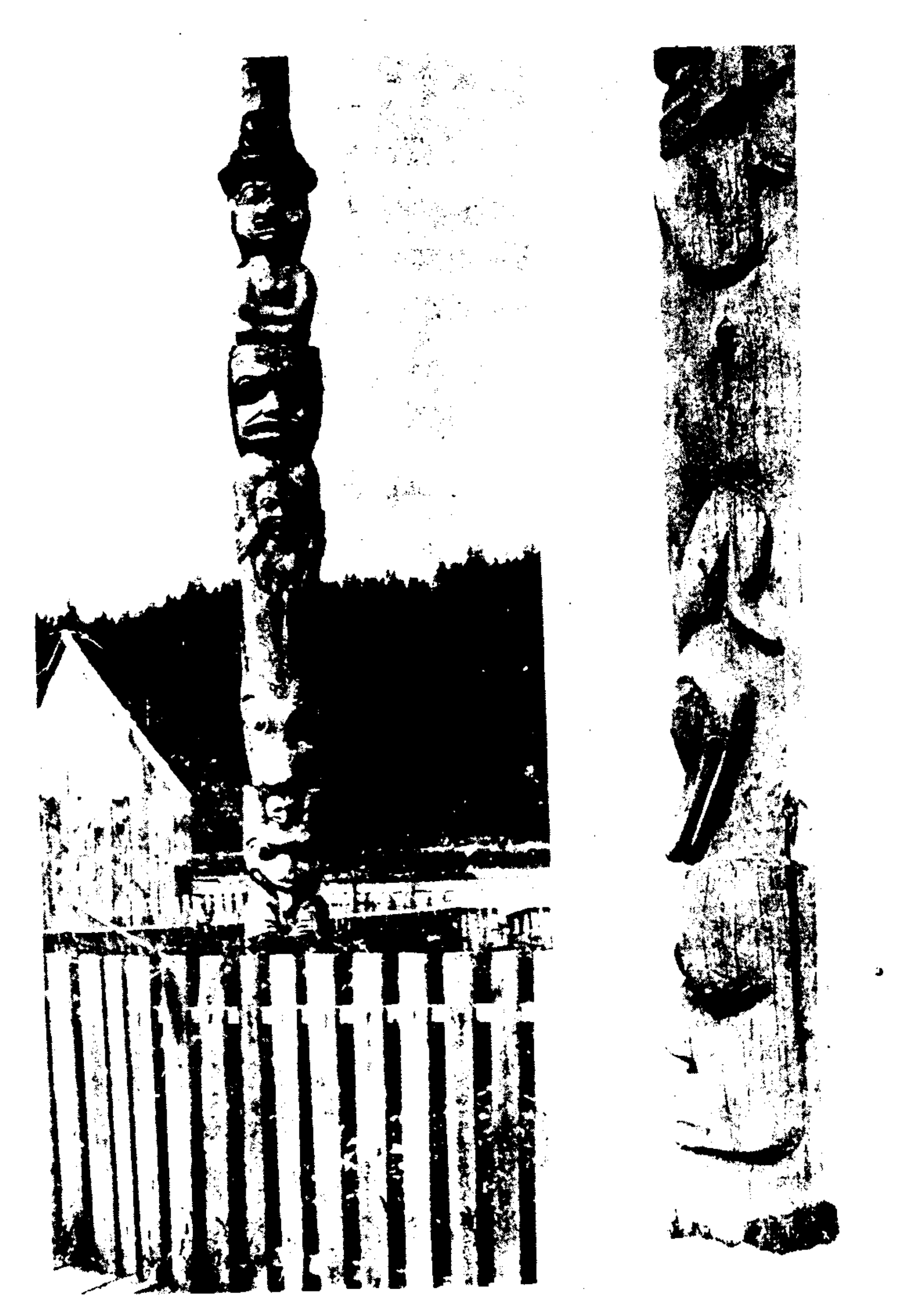


图 45. (左):维尼尔(Weneel),被雕刻成一个巨大的头,高耸于基唐戛村地段的斯基纳河。搜集于 1915 年。(加拿大国立博物馆)(右):特林吉特杀妖者在撕开一个庞然大物,雕刻在立于谢克酋长屋前的图腾柱上。1905 年搜集于阿拉斯加的兰格尔。(加拿大国立博物馆,第 72-9715 号)

拉克齐纳(Lakîtcînâ①)是一个有超人法力的凶恶形象，他惊吓他的妻子，并一个接一个地杀死自己的孩子。他假装爱抚他们，让他们贴压在自己胸前，这时他衫子上的刺就穿透他们的身子；或者在一块大圆石头上磨他们的脸，直到他们断气。在兰格尔，一根雕柱的半中央有他的像："戴着帽子，穿着啮人红鱼皮的外套。他就是用这件外套杀死了他的孩子们……在底部的是雷鸟(Xēl)，它代表着卡雅克(Lq! ayāk!)，拉克齐纳的儿子"。现在，我想把注意中心转向这个儿子和他的兄弟们。

魔狗实际上有四个崽，四雄一雌。它的心神错乱的妻子成功地把它们变成了五人(这些崽偷偷变成了人类，这就暗示出：正如在许多其他的美洲神话中所叙述的，这位妻子是在她的狗的帮助下自己怀上它们或他们的)。拉克齐纳不敢攻杀他的新的后裔，宁愿向他们的妈妈发泄愤怒。为了营救她，孩子们处死了他。此后，他们又投入到消灭几个海怪和林怪的斗争中去，并如愿以偿。

斯旺顿搜集的两个文本从这里开始出现了分歧。一个本子讲，兄弟中最小的一个与妹妹犯了乱伦罪。在粘在他身上的树脂泄露了他的罪过后，他把自己变成了雷，人们称之为"树胶大腿"；他的妹妹则投进了依基卡蒙比山的火山口，"这就是人们从此后总是对自己的姐妹心存戒备的起因"。另一个本子没有提到乱伦。它仅限于讲：兄弟们停止捉妖，迫使他们的妹妹进入青春期禁忌(隔离在一个小室内，拿头巾包住眼睛，用一根管子汲水)，再供给她骨针、筋线和豪猪刺，这些都是做女

① "L"原是一个摩擦音，英语中没有对应的音标符号。——英译者注



图 46. (中):水怪拉克齐纳,把孩子们贴压在啮人红鱼皮衫子的刺上杀死。搜集于阿拉斯加的兰格尔。(美国民族史博物馆,第 46109 号)(右):水怪金(Qing),戴着“避洪帽”,当乌鸦引起洪水时,人们爬到帽上以免淹死。(加拿大国立博物馆,第 K-81-12 号)

工必不可少的。此后，尽管她还在规规矩矩地接受禁闭，他们却带上她与妈妈一起踏上旅程，也并非没有采取无以复加的防备措施。但是，出乎意料的事还是发生了。一天，他们正在渡河，差一点被急流冲走。母亲一声尖叫，少女不禁举起头罩的一个小角向外张望。立刻，全家人变成了一块块石头，从此，一直立在当地。可见，在这个异文里，少女冒犯她的兄长们强加给她的青春期禁忌，代替了另一异文里的乱伦。但是，这里的乱伦——它是一种对兄妹间的性禁忌的更严重的触犯——将激发人们的"警惕"，这种警惕则将"从现在开始"保护同样处境的姐妹们；并因而导致青春期禁忌。

海达人讲述的这个故事与上述异文大同小异，角色是一样的，地名也没变。因而，他们肯定是从特林吉特人借用了这个神话（所有的名字都属于特林吉特人的语言）。我想，指出一些细节就足以令人信服了。关于女子与狗的媾合，海达人的故事比特林吉特人的异文更接近现实一些。他们的故事也强调，她的丈夫——他穿着啮人红鱼皮制成的紧身上衣——是如此可怖，以致没有谁敢直视他的面庞。后来，当年轻一代的主人公们决心攻打其他妖怪中的大伊尔（Big Eel）——他曾灭绝了他们母亲的家族——时，他们用妹妹作了四次诱饵；在她的帮助下，他们终于大获全胜。同时，这位少女来了第一次月经；她的一个哥哥，一个无耻之徒，强奸了她。其他兄弟只限于讥笑他，叫他"妹夫"。不久，兄弟们杀死了一个妖怪，并斩了它的头。妖怪的父亲就是金（有时也称作"海王"），并跑来索要头颅，扬言要把凶手们的村子夷为平地。渡过一些难关之后，主人公们终于从这一危险的处境中解脱出来了。此后，他们又与

一个名叫诺斯的角色发生了争执。诺斯这时已成了他们妹子的情人，他想冻死他们。过了一些时候，兄弟中最小的一个订了婚——在最近的特林吉特异文中，此事分明发生在野外。接着，他又与哥哥们一起出发去进行新的冒险。好长一段时间之后，他们一起离开他们的母亲，带着妹妹又去进行新的旅行。尽管她长到青春期已经十年了，但是，当他们游过一条河时，他们禁止她看他们。她没有听从，结果他们都变成了岩石或山峦。

在水怪金的这个孩子身上——他睡时，脚在海底，头发漂在水上，脸露出水面——很容易看到我用作出发点的钦西安神话中漂儿的影子。在这个异文中也和在那个异文中一样，男妖或女妖好几次出乎意料地来索要其子，或儿子的什么遗物。当遭到拒绝时，它就要摧毁凶手们曾在此避风避难的海岛，或者是他们的村子。所用的摧毁方法是一种灾变，在两个例子里都像是地震。

情况既然是这样，下面我将把注意力放在另一篇海达人的神话上。这里，我们又遇见了漂儿，不过，不是在故事的开头，而是在结尾。海边曾有这么一个村子。一天，几个神秘的访问者登上海岸；他们有一顶宽大的魔帽，由于有它，他们可以随心所欲地施放水灾。当地居民被吓倒了，不得不把酋长准备娶来的一个公主献了出来。这些访问者把她带到深海，最后不知去了哪儿。少女的父母心急如焚，于是，她的母亲决心出发去寻找女儿，并由她丈夫的主奴作陪。历经数载，他们闯遍了水域，遭受了千难万险，最后终于到了海洋的尽头。他滑到天穹边缘的下面，天穹一直在不停地来回上升，下降。清除这

最后一个障碍之后，他们登上了彼岸。在那儿，他们见到带着她的孩子的财宝娘娘(Property Woman)。她告诉他们，国王把那个年轻女子隔绝在一个山洞里，并且使她失去了头脑。事实上，他愤怒不已，是因为他儿子把他奉为价值连城的魔巾(包头用)当作婚礼送给了岳父母。我们可以在这一神话中看到，财宝娘娘开始一出现时，是人类反抗彼岸权力的帮手。

奴隶前往侦察，发现了囚室，但无法使她作出任何响应；她的举止完全是一个低能儿的行为。然后，他使自己暂时隐形，潜入到劫持者的住室。他从偷听到的谈话中获悉，他们属于一个食人族，只要国王能得到那块宝贝头巾，作为交换，他将使她的神智恢复正常。

这两位造访者公开了自己的身份，受到了盛宴款待。事后，他们回到祖国，向大家讲述了自己的奇遇。大家决定组织一支远征队伍去解救那位姑娘，但是，临行时姑娘的两位兄弟突然失踪了。他们很快又回来了，并结了婚。老大娶了鼠女(在这一地区的神话中，她通常是勾通此岸与彼岸的媒介)。他的弟弟娶了这样一个活宝：尽管她身形微小，却使人印象深刻；她力大无穷，以致人莫敢欺，并且总是“反其道而行之”。远征队在鼠女的引导下顺利到达了目的地。他们在接受了华而不实的欢迎之后，赶紧用贝壳填满屋子，直填到房顶。他们这次带来了数不尽的贝壳，因为上次他们已注意到，彼岸的人都用旧贝壳作勺，只要一见新鲜贝壳，无一不会被羡慕和贪婪支配得不由自主。最后，魔巾——大家争执的主要目标——被存放在贝壳堆的顶上。

他们想去把彼岸国的国王带来。当走近时，地面开始摇

晃。他站在那里，形貌奇特，圆睁的大眼是这样有力，以致不能察看。他每移一步，地面就摇一摇。只有结婚的两兄弟中的小儿子的妻子有足够的法力承受他的瞪视。他们就这样被挫败了，这个声威赫赫的家伙重新得到了他的魔巾。贝壳被分送给人们了，姑娘被治好后送到了她父母的怀抱。国王开始跳舞，竟摔倒在地，齐腰折为两截。鹰的羽毛从他的两股和躯干里飞出来；然后，又先后从他的两半身子里一个个钻出他先前吞进去的他媳妇的扈从。

第二天，当他们正要离去时，国王悄悄地告诉他媳妇，他想从她的肚子里获得再生；并且，一生下他，她就应该把他安顿在一个饰有堆积云的摇篮里。回到自己的村子，这个女子果真生下一个异乎寻常的孩子："从他的眼睑里伸出个肉乎乎的东西。"他当真被放进一个饰有云朵的摇篮里，并被抛弃在深海区。摇篮和它里面的人物都变成了一个石礁。从此，只要这个石礁在早晨看到时笼在云里雾里，人们就会丰衣足食；如果它露出面目(也许就是说，没有云雾)，这就是一个即将流行疾病的凶兆。

斯旺顿，这篇神话的发现者，特意解释道，这是他搜集到的第一篇用斯格旦斯(Skedans)方言讲述的神话，他的翻译传达了它的内容。人们很自然地渴望更详明地知道那个新生儿眼睑里长出的东西是什么。但是，在说明它和其他一些观点之前，我应该指出：特林吉特人关于兄妹乱伦的两个异文(198页)中那个较短的把负罪的哥哥变成了雷，人们向它乞求："请驱祛疾病"或者"请向北而行"。可见，两个神话的结局是密切联系的，所不同的只是：在一个异文里，主要角色是可见的，并

带来病患；而在另一个异文里，他是可闻的，并带走病患。如果我们现在比较一下特林吉特人和海达人关于淫乱的同胞(200、201 页)的神话，我们就会留意到，北方，正如我刚才所说的，在第一篇中是褒义的，而在第二篇中则是贬义的①。

把这两个现象与漂儿母题从故事的开头(或中间)向末尾的转换相联系，这就显示出一种倒置关系，这种倒置关系存在于关于同胞乱伦的神话和我刚才概述的这篇神话之间。并且，实际上，最后这篇神话有一个中心母题：强力劫持一个女子，尔后，她的兄弟们靠他们新娶的异人帮助，成功地把她弄回了家乡。而且，不是杀妖的英雄们及其小妹变成了石头，而是让被英雄们战胜了的妖怪经历了这种变形。所以，两类故事，走的是互相颠倒了的道路。

不仅如此，我刚才强调：神话中的小孩，开始漂在摇篮里，突然又变成了海洋中的礁石，一个突出在水面之上的坚固的制高点②。与此形成鲜明对照，根据我作为本章开头的钦西安神话，漂儿引起一场水灾，它吞没了船队。但是，经过这两端之间的一个摆动，对于这些钦西安印第安人来说，似乎也应该有这么一个水中精灵变成了一堆礁石或一个小岛。

我在开头就提及过的巴博的那篇神话确定了它的情节发生的现实地点。它呈现的特征是吉特哈拉(Gitrhahla)或曰吉

---

① 北方人格化的贬义形象是主要角色的妹妹的情人，这提醒我们回想到韦尼阿米诺夫的异文(195 页)，文中的男主角，震惊于他的妹妹有一个情人(或许在两个例子中是同一形象)，于是把他自己变成了月亮。——原注

② 或者说，一个与海面平行的地点，就像浅滩。——原注

塔特拉(Githatlah)人的,这些人居住在正对着斯基纳河口南部的沿海岛屿之上。这些印第安人似乎曾驻扎在阿里斯多伯尔岛(Aristobel Island),他们从此出海到两个小岛群捕获海獭皮。这两个小岛群现在分别称作大甘德斯(Big Ganders)和小甘德斯(Little Ganders)。小甘德斯的土著名是内格纳克斯(Negun'aks)。那儿有漩涡形象的巨妖的住所。它吸引捕猎者们进入海峡,然后把他们连人带船吞噬掉。然而,钦西安人在一篇神话里说,捕猎者们访问了海中精灵纳格纳克斯[1],或许这个精灵的名字与小岛群的名字是同一的。根据巴博的异文,这儿住着一个妖怪。既然精灵纳格纳克斯的客人在末尾都因未听从它的指教而死于漩流,这就更加可能了。它曾慨然赠给他们礼物,并赋予他们一种征服林林总总的陆地猎物的法力,只要他们再不伤害鱼或其他任何海洋生物,法力就有效。非常有意思,这个故事——其中海中精灵在一个小岛和一个海洋漩涡的双重外观下表现自己——在所有我们正在考察着的故事中是唯一赋予了精灵双重道德性质的:一方面,它是取之不尽、用之不竭的财富的执掌人,就像善财娘娘,它保证被保护人富足;但是,另一方面,要获得它的赞助,条件是苛刻的,如果在海上不渔不猎,海岛居民们如何维持生存呢?既不完全是善良的,也不完全是邪恶的,纳格纳克斯显得更像是一个好妒的、脾气不好的精灵,它不因为什么而给予什么,引起不听从它的人的死亡。评述完这个故事,我们能更好地理解为什么钦西安人的神话——它的丰富内涵是与一些中间地区相联系,这些

[1] "Nuguna'ks(一头鲸鱼;这一词意为'被错当作了水')。"——原注



图 47 .绘在一幅墙面画上的维尼尔(Weneel),辛普森港,1884 年。它的每一只眼睛里有三个小人儿(曾有差不多 20 米长的嘴现在已被移走了)。(不列颠哥伦比亚省博物馆,维多利亚)



地区分布在强大的部落之间，我们上述已给予了充分的考虑·——会帮助我们阐释那篇海达人的长篇神话(201—203页，我刚才暂时中断了对它的分析)的一些难点。

我们应该记得，尽管居住在远离海岸200公里的地方，吉特克桑人也知道妖怪哈库拉克或哈归洛尔；但是，他们不是把它设置在海上，而是把它设置在湖上(195页)。根据他们的讲法，这个妖怪本身看起来像一头灰熊，但是，人们看见它最先是从一个沙堤下出现的，并与水面是持平的。沙堤形成一个暗礁搁在它的背上。印第安人看见了它，就想把它拽上岸。首先，它吸引了他们，但是，他们也注意到，它身上满是各种动物：孩子们，断头以及小生物顶上的雷鸟……由于被慢慢拖曳，那一沙堤上露出巨眼的维尼尔，它长着一个长嘴；然后露出的是巨头的维尼尔，它的身子还浸在水里。最后，那头水中灰熊从沙堤下现身了；部落首领把沙堤作为一个标徽给了吉斯普达达氏族(the Gispwudwada clan)的成员们。

提供资料的人们特别强调在被称作维尼尔的生物和那一雷鸟之间的相似。经过装饰的纪念物表现出的维尼尔长有一个鸟喙、一个长鼻子和一个饰以羽毛的身子。根据关于它的起源神话的一篇异文，一个饥饿的印第安人突然看见巨眼的维尼尔从一个湖里冒出来，它生着一副人的阔脸。在他的家庭的鼎力协助下，他把这一妖怪砍成两段，然后想方设法把上一段拖上岸。随后，他举办了一次盛大宴会，并采用巨眼作为标志。这一标志的造型为：没有下肢，在只是一个躯干的身体上安置着一副人的阔脸。另一篇异文则让打败维尼尔的胜利者陷入

一个滑石坡，他们在那里克服了巨大的麻烦才脱险。

我们理所当然地会认为，钦西安人的这一维尼尔非常像那篇海达人的神话所描绘的彼岸世界的国王。两者都是地表剧变的肇事者：或引起地震，或引起崩塌；并把它们的敌手囚禁在石下或洞里。它们各有一双巨眼，其面孔也都因为幅度和表情的怪异而给人极其强烈的刺激；它们也都是拦腰而断。一个的内脏里冒出羽毛，另一个则身上覆盖着羽毛。彼岸的国王变成了一个漂在摇篮里的婴孩，最后又变成了礁石。由漂泊的孩子们居先，维尼尔促使一个沙堤形成一个与水面持平的礁石。总而言之，这两个文本允许我们把它们当作那同一个海怪(钦西安人称之为哈库拉克或哈归洛尔，而海达人则称之为金)的化身或这一海怪的面貌之一。

另一方面，海达人的彼岸国王从几个兄弟那里劫走他们的一个妹妹，只有当他们结婚之后，兄弟们才能重新得到她；而吉特克桑人的维尼尔和钦西安人的妖怪哈库拉克则有这样一个共同特征：两者都与一个乱伦故事相联系。我先已间接提到过这一方面(205页)，现在让我们来更密切地检视它。吉特克桑人的传承知识把维尼尔的捕获归功于某一个马斯拉纳欧(Masranaa'o)，他是一个历史人物呢，还是一个传说人物呢？这没有一定之说。当他还被称为基普拉纳欧(Kip-ranaa'o)时，他爱上了他的同母妹妹；她把自己献给了他。他俩都遭到了放逐，并且，一起在荒野里住了一段时间。随后，他们分手了。她回到了自己所属的村子，然后，到另一个地方去缔结了一份好姻缘。至于他呢，则被一个与他所属的社会制度不同的氏族的首领们所接受，一场盛大的宴会洗刷了他的耻辱，他又取了



48. 巨眼的维尼尔详图，在一根柱子之上。1875 年采自辛普森港。(史密生协会，MNH2343)

一个新的名字。五花八门的行动——虽然相当野蛮，但令人由衷敬佩——使他名噪一时；他成了这个氏族的一个伟大首领。在远离他的故乡的纳斯河(the Nass River)附近，他与他的家

庭，他的妻子和所有其他成员(这是否意指他的妹妹，最后还加上他们的孩子们呢?)一起正忍饥挨饿，恰恰就是在这个时候，他抓住了维尼尔，并把它纳入了自己的纹章。

一个写回忆录的当代吉特克桑人也叙述了在一个马萨纳尔(Massanal)(人们会在此看到马斯拉纳欧的影子)和他的妹妹丹德拉楚(Demdelachu)之间发生的这一乱伦故事。随后发生的一系列事件——它们大致与巴博所报告的故事内容一致——改变了主人公在接纳他的氏族的等级秩序中所占的位置:他坐上了"第一把交椅",而所有的上层人士都相应地降了一个级别。因为这一礼节即使在今天也是被认为不正常的,所以,引起它的事件很可能有一个历史根据。这位作者叙述了另一个乱伦故事,不过,它明白显示是对神话时代的追溯:也是发生在一对兄妹之间,两位都被变成了雷鸟,——所有这些方面,至少是与这位老兄有关的方方面面,使我们想到作为一个总体的所有这些我们正在检视的神话。

我们现在得考虑这一总体本身了。斯瓦希威面具复合体的所有要素都在这一神话总体中找到了。首先,既然乱伦母题——无论是接触到它、完全表现了它,还是避免了它——是与其他类型的婚姻相对的(这些婚姻包括:有时候是一个恰当距离内的婚姻;有时候相距太远,如一个女子与一条狗的媾合[①]。或者,从另一方面来说,一个公主被迫在彼岸结婚),这

① 一篇特林吉特人的较短异文让主人公们出自一个女人与太阳的交媾。这一母题被夸扣特尔人进行了倒置,他们说,太阳的女儿把她的孩子抛进了西摩海峡附近的大海,它则在那儿变成了一股漩流——这又把我们带回到了我们的出发点。——原注



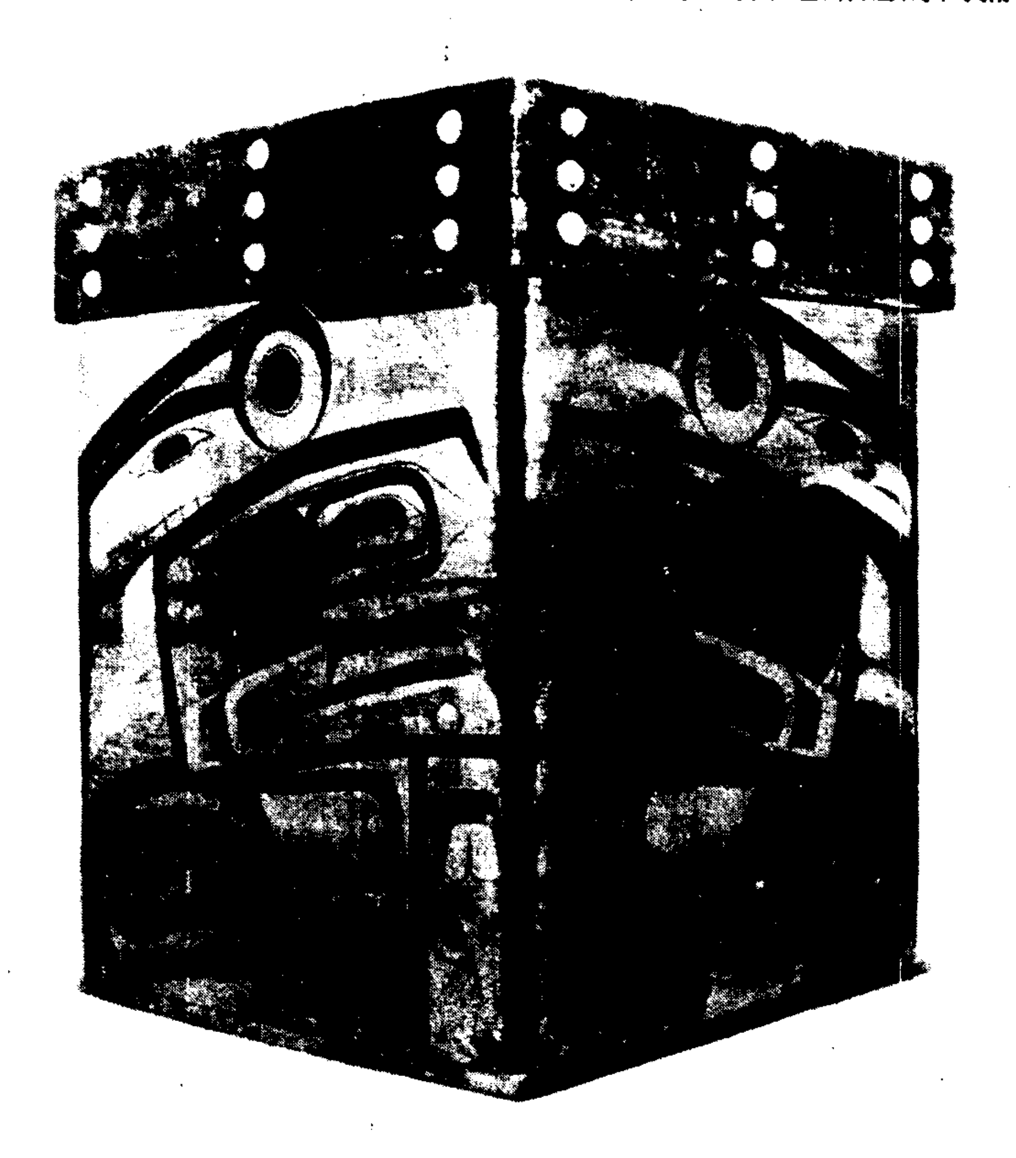
图 49. 作为一个酋长的额饰的维尼尔，镶嵌的鲍壳渲染出这一尤物的眼睛不同寻常。（加拿大国立博物馆）

一关于社会问题的框架在这两种情况中，都起了重要作用。可见，下面一点是很有意义的：当我讨论关于斯瓦希威面具的起源神话时（第二章），我就应该顺便介绍在那条狗和主要角色的妻子之间关键性的对立关系，而现在在这同样的角色之间，我们看到了一种相互关联的关系，并且，它也不乏关键性。

我们在这里提到的神话总体中，避免律（它把自己设置在兄弟姊妹之间）和缔结距离适当的婚姻之义务（这种义务引起这种婚姻），总是实行在一个消灭妖怪们的斗争过程中或这一过程之后，而其中最重要的一个妖怪（根据不同的异文，或雄或雌）总有一个漂儿。相反，这些神话都或隐或显地把这一妖怪当作一个善财娘娘。它们把它塑造成一个守财奴，并且用多种方法去彰明这种性格特征。因而，海怪内格纳克斯附加极端苛刻的条件在他施舍的恩惠上。彼岸的国王为了确保能收回他儿子赠送给岳父母的彩礼，不惜求助于无耻的敲诈。如前所述，其他神话一开始就以将要像其他妖怪一样被消灭的妖怪为主角，它是一个出身神异的人形角色，接二连三地把它的孩子们压死在胸前的衫子上，其衫子密密麻麻地满是刺（197页）。它是用啮人红鱼的皮制成的，这是一种水栖动物，我们所说的角色的父亲在杀死它之前认为它是妖异的，后来用它的皮做成了他的儿子现在穿着的衣服。

但是，我早已指明（48 页），在赫韦赫韦面具和这种水栖动物之间存在着非常紧密的联系，以致人们会自问：是否斯瓦希威面具非常奇特的形貌不会起源于这种动物呢？而且，占主导地位的夸扣特尔人关于这一面具的起源神话谴责了啮人红鱼的贪婪，而穿着它的皮的这位父亲自己也是吝啬的、自私的。有一篇异文明确说明了他杀死他的孩子们的理由：他担心他们会吃掉他捕获的大比目鱼的精华部分。在另一篇异文里，他的妻子在他进完餐之前根本不敢吃什么，并且她得监督孩子们也照做不误。其中一个孩子——他将是他的凶手——品尝了这个个人主义者的食物，也就向他挑了战。

所以，有关狗伴侣神话的夸扣特尔人的异文，其中有一篇以一个啮人红鱼为结尾，这并非无意义的，或不重要的。这是一篇紧缩了的异文，确确实实，因为某一村的酋长的女儿，由于完全与兽欲罪不可等量齐观的原因而被她的家庭不公正地抛弃了，多亏她的两条狗——它们像她的孩子一样——给予的帮助，才使她得以幸存。一天，这个女子成功地用她的网捕



50. 画在贮藏箱上的维尼尔，它的喙与箱子的角相契合。

（不列颠哥伦比亚省博物馆，维多利亚）

住了海中精灵科莫瓜(Komogwa)的儿子。科莫瓜是执掌财富的。这个年轻男子与她结了婚。当村子的酋长得悉他的姑娘正过着优裕的生活,他带着两个伴当来看她。他的女婿通情达理地接待他们,但触怒了他们,因为他的出手只是一条干鱼的一个薄块。它是一条啮人红鱼,即使是新鲜的,其肉也以又瘦又硬闻名,任何一个吃过的人都会承认此话言之不诬。因此,这位酋长守着他姑娘放在客人们面前的一小刀鲸鱼油,一人享受。但是,这一刀神奇的鲸鱼油原来是不竭的源泉,酋长吸进了那么多,以致从他的直肠里漏出来,淹没了地板:他不停地放屁。由于羞愤难当,他的女儿把他撵走了。

一篇钦西安人的神话,邻近的人们也知道,提到了另一个有时称作红鳕的角色。他是杀鲸者们或逆戟鲸的奴隶,抓去了一个印第安人的妻子的鲸目动物拟把她的身体变成它们的一个同类。女子的丈夫去寻访她,他在谋取了那个奴隶的帮助之后,得以和他妻子一起逃出来,红鳕鼓起他的肚子,堵住了必经之路,这样就使追兵止步不前。人们知道,当它们被拖出水面时,这种水生物的一个内部器官从嘴里露了出来,散发出气味。如果不是就逆戟鲸而言,而是就这位主人公而言,奴隶的行为谈不上有什么吝啬,也谈不上有什么令人不快。相反,他让被命运远远拆散的夫妇重新团圆:这是与乱伦(穿啮人红鱼皮的男子的真正的或假定的儿子将犯这种罪)引起的问题相反的问题(或曰两者是颠倒的)。他的儿子杀死了自己的孩子们,因此,从他的所作所为来看,仿佛他不想要子嗣似的。但是,出自温哥华岛的斯瓦希威起源神话提到一个妇女。她的所有孩子都夭折了,她以自己的不能生育可以成人的孩子来阻

止丈夫(他是第一个面具)奠定一个家系。大陆上的异文则倒置了这一母题,因为男主人公——曾有过恢复健康的事——与面具主人的女儿结了婚,他因而确保了主人的血统的绵延(31页)。就这一点而言,在我们已经讨论过的罕旦人的神话



图51. 特林吉特首领墓,其上有一个首领像,人像手拿啮人红鱼,头戴啮人红鱼头盔。(史密生协会,MNH45,125—H)

中(201—203 页),彼岸的国王的所作所为与身着鱼皮的那位人物如出一辙:确切地说,虽然他没有毁灭他的家支,但是,他拆散了儿子的婚姻,否则的话,这婚姻已给他添了孙儿了,并且,他安排好一些事情,以便自己成为自己唯一的后代,却无可挽回地以一块无阴无阳的礁石的形式出生为结局。彼岸国王和身着鱼皮的角色几乎是同一的,这一点可以在特林吉特人的一篇较短异文中更清楚地看到。啮人红鱼外套属于一个可恨可恶的首领,他像海达人神话中的彼岸人一样,强迫印第安人把一个少女给他。她的解救了她的兄弟们有与另几篇神话里身着鱼皮者的儿子们相同的名字,其中的一位将与这个少女,他的妹妹犯乱伦罪。

在这些神话中,那些不得体的妹妹和她的兄弟们变成了石头或山峦的神话(198、200 页)只不过更极端地表现了这样一个同样的结果,它在其他的神话故事里,或者是通过不改变同胞兄妹的性质而把他们分开来达到的,或者是通过让他们进行外婚(190-192、194,203-204 页)来达到的:或者让兄弟们和姊妹们仍是相邻而居,但各自被约束在自己的点上,或者彼此分开,在这两种情况下,他们都无法再搅到一起。总而言之,根据不同的异文,犯真实的或象征的乱伦罪的同胞只有三种命运可以选择,其中的两种是绝然对立的,第三种则占着一个中间位置。在这个轴的一端,人们看见雷和地震,换句话说,看见两种动荡①;而在另一端,人们发现的则是石头和山峦,都

① 尤洛克人认为雷和地震是两个“好搭档”,它们一个在天空,另一个在地上,所做的事是完全一样的。——原注

是无活力的东西。第三种命运是社会学意义上的，它处在与那两种世界性命运等距离的位置上，这是一种外婚后果。外婚给兄弟姐妹们一个唯一的逃避的法门，他们因而获得一个仍然做人的机会，不过，这里须遵守一个条件，即每人到其他地方找一个伴侣。

被英雄们消灭的妖怪们自己能以两种宇宙形式（或自然现象）出现：一种是海啸这一主动形式，另一种是一块看得见的礁石或一块石头（与水面齐平）之类的被动形式。在这两个极端之间，还存在着一种中间形式，并且，它处在社会学层面。好几个精怪可以作为例证。纳格纳克斯假装给予的同时在索取（205 页）；拉克齐纳在爱抚中蕴藏杀招，极有方法地除掉了他的后代（197 页）；海达人的彼岸国王则用一个更加间接的程序达到了这同一后果（201—203 页）。这些神话把两种语码放入一种相互关联的关系中：乱伦和对生育的拒绝或不满这两类反社会的行为，在自然现象中（其中，我们也可以看到动乱的模式和静止的模式）有自己的对应物。

这些神话以三种外观表现这一动乱，我们都一个接一个见过了：先是大漩涡，再是雷霆，最后是地震；换句话说，分别是影响了大海、天空和地表的震荡。可见，作为共同特性，它们都有这种或那种自然因素的不稳定性。但是，斯瓦希威面具也能够控制这种不稳定性。在夸扣特尔人和萨利什人的神话中，它们是地震的执掌者；当它们出现时，从水底传来低沉的隆隆声，大地就开始摇晃了（20、27、40、47-49、126、210 页）。而且，夸扣特尔人的赫韦赫韦面具（与啮人红鱼有密切联系）是贪得无厌的，正像我们在这儿已检视过的那些神话中的

妖怪们——其中身穿啮人鱼皮的那个角色突出表现了这一性格。但是，它们并没有做得太绝，也没有像身穿啮人鱼皮的男子那样竟去杀死自己的孩子们；如果还不能说它们在努力剥夺孩子们的食物的话，起码可以说它们在剥夺属于孩子们的礼物，它们在这一点上都是一样的自我主义。

而且，这些神话描述这些妖怪以及交代它们的被捕背景的方式方法，在所有细节上都令人想到其他神话所描述的斯瓦希威面具的方方面面。钦西安人的维尼尔和海达人的彼岸国王都生着巨眼，这一特征甚至使维尼尔因而获得了一个相应的别名(208页)。神话讲到作为彼岸国王转世的那个婴孩时，说他的眼睑里长出个“肉乎乎的东西”来。此位国王具有这样强悍有力的瞪视，以致无人敢与他相对而视，这就与身穿啮人鱼皮的那位人物一样了，也没有人敢直视他的脸面。维尼尔的另一个显著特征是巨头阔脸；而斯瓦希威面具也不同寻常，比那些戴它的人的头要大得多。

海达人的彼岸世界的国王和钦西安人的维尼尔都齐腰分成两段。维尼尔的身子，只有上半段能被捞出水；这种写法多少迹近对水族人(the Water People)的写法，一个或几个水族人——他们是斯瓦希威的原型——抛弃了他们的大面具，它是像一条鱼一样在落回深水前被捞上来的。海达人的彼岸国王和他的臣民们对贝壳有一种狂热的爱好。作为地位的象征，斯瓦希威和赫韦赫韦舞蹈者们手持一个由贝壳穿在木箍上而制成的能发出嘎拉嘎拉声音的东西。作为一种水生物，钦西安人的维尼尔让它的身子饰满羽毛；而海达人的国王——在某种意义上，他也是一个水生物，因为他居住在大洋彼岸，人们

去他那儿得乘船——是生出羽毛来(它们从他的两半截身上冒出来)。斯瓦希威面具也呈现出这样一种水生物的双重特征:它是从水里捕捞上来的,它的头和身体也装饰着羽毛。

在大陆萨利什人的神话中,男主人公只是靠他妹妹的帮助,甚至是通过他妹妹作媒介才取得面具的。钦西安人的神话中因犯乱伦罪而遭驱逐的男主人公,把维尼尔捞出水得力于他的家庭的帮助,这种家庭帮助进而又限制在他的妹妹,或许再加上他俩的孩子们(尽管没有什么显示出他们有任何孩子,但也不能排除这种可能)之内。在海达人关于身穿啮人鱼皮的人物的神话中,情节发展最成熟的那篇异文明明白白地显示,男主人公们为了活捉妖怪们,以他们的妹妹做诱饵(200 页),并且,他们一得计,她就帮他们从水里收获他们的战利品。最后,根据特林吉特人关于这同一主题的神话,这些灭妖者们的祖父——他比他们更早开始杀这些妖怪,因为与他斗的妖怪们部分也是他们的敌手——留下了他的失败者的舌头:杀妖者们有个惯例,他们留下它们的舌头,有时候则留下它们的下肢,换句话说,他们也表现了斯瓦希威面具的两个显著特征。

所有这些研究把我带回到了我所由出发的那篇钦西安人的神话,因为它们对我们已经评论过的由双重倒置引起的问题给予了解答。这个问题是:脸上的黑点——在我们曾称作"美洲人的拉丁文《圣经》"的神话中,它们是犯乱伦罪的哥哥泄露秘密的标志——倒置成了脑后的白记。在一种情形里,这位罪人变成了面部带斑的月亮;在另一种情形里,他变成了锯嘴鸭。这种从黑到白,从头的前部到后部的倒置难道不可能是

想把钦西安人的犯乱伦罪的哥哥转化成斯瓦希威面具的一种对应物之产物吗？白色是装饰着面具及其服装的羽毛的主调；并且，有一种式样的斯瓦希威面具叫“锯嘴鸭”这一名称。

因此，白与黑的对立——它在本书的上编曾作为斯瓦希威或赫韦赫韦面具与女魔德佐诺克瓦之间的关系所呈现的特征而给了我深刻印象——在另一轴上也是恰如其分的。在这一新轴的两极，应该分别是黑点斑驳的月亮，乱伦的孽子和带白记的斯瓦希威面具（它提供一条避免乱伦的明路）。这确实是它在萨利什神话中所扮演的角色；它在钦西安神话中也是如此，我们认为的它在钦西安人中的对应物保证了它的作用，在他们的神话中，一旦犯乱伦罪的人物离开，他的兄弟们和妹妹就在另一个村子找适当的伴侣。所以，在所有我已分析并讨论过的神话中，杀死与斯瓦希威面具共有特征的妖怪将开辟一个新纪元，在对乱伦行为给予了多少有些严酷的处罚之后，兄弟姐妹们将严守使他们彼此保持男女之别的距离。正如一篇钦西安人的神话所明白说出的（193－194 页），贫富也以此条件为转移；说到面具，斯瓦希威面具作为反对乱伦的堡垒，保证财富属于那些生来就有权拥有它（面具）的人或那些保护它的尊严的人。

我相信，我已揭示了引起斯瓦希威的复杂原因（这些原因为一个复合体），我远没有把原因限制在几个萨利什和南夸扣特尔部落中，而是发现，其原因以几乎隐蔽的形式存在于不列颠哥伦比亚和阿拉斯加的其他沿海部落中。如果汤普逊人的察察奎、利路特人（Lilloet）的圣纳克斯（Säinnux）——没有发

现其标本——是与斯瓦希威同样的面具的话，这一已很广大的范围还可以向内地延伸。我已在其他地方(第十二章)尝试过为汤普逊人论证这一点。至于圣纳克斯面具，它代表着一个半人半鱼的怪物，并且，与斯瓦希威一样，白是它的主色。还得给它加上其他的相似性。利路特人关于圣纳克斯的起源神话显示了它与萨利什人关于斯瓦希威起源的神话之间一种无可置疑的亲缘关系。出自利路特的雕柱无疑表现了后一种面具(35 页)。最后，与斯瓦希威面具一样，圣纳克斯面具不能被它们的所有者戴，因为它们承担着危险。这也是为什么一个利路特老年男子(他并不再对生活有什么更多的希求)被雇用的原因。而沿海萨利什人，或许遵循着相反的逻辑，则把同样的工作委托给一个年轻男子，他因为体魄强健才能被选中(23、27、43 页)。考古研究鼓励我把范围推得更远，直到舒斯沃普(Shuswap)地区。在那儿，发现了一些用扇贝壳制成的响器(拨浪鼓和 Sistrum)，它们属于坎卢普斯时期，也就是说，它们的年代可以追溯到公元 7 至 8 世纪。人们由此会记起，这样的乐器是斯瓦希威和缀缀面具独有的标志。并且，舒斯沃普人信仰一个水神，它的身体上部满是毛发，与钦西安人的水怪哈库拉克的身体一样，它的下部是一条鱼尾；它还具有理解鸟语的能力。大多数斯瓦希威面具饰有鸟形附加物，而萨利什人的神话有的讲它们起源于天上，有的讲它们来自水中。

既然斯瓦希威这一复合物散布在沿海及内地的广大地区，毫不奇怪，我们会经常在与之有关的神话中遇到箍状物凶险的母题。把我的推理建立在几个不同的基础上，我已强调过这一母题在这一地区的两端及更远地方的反复出现，从北方

的特林吉特人，经过斯夸米席人、汤普逊人、舒斯沃普人，直到皮吉特湾的斯科科米席人（111-115页），都不乏其例。在我检视过的那些神话中，凶险的箍状物是妖怪用来挫败对手的法宝之一：在一篇特林吉特人的神话中，它是一个属于熊怪的光闪闪的环（或许是用铜或其他金属制成的），熊怪后来还是被



52. 利路特人的屋柱。（民族历史实地礼俗博物馆，芝加哥）

男主人公(他以后将犯乱伦罪)战胜了;根据另一篇异文,它是一件不明物体,但是,它能滚动;在第三篇异文中,则是用藤做成的割环。是的,我曾通过铜的媒介把这种凶险的箍状物与斯瓦希威复合物联系起来了,可是,它(铜)没有在后面这些神话(即我提到的海达人和钦西安人的神话)中出现。然而,也不是这么绝对,因为海达人的神话中那位"反其道而行之的女子"——只有她能抗拒彼岸国王的眼光——就披着铜罩(其状如毯)。她的行为确确实实是"倒行逆施",在所有斯瓦希威面具以金属为装饰露面的异文里,可以说我们看到了铜的另一面:人类能够希望从善财娘娘那儿获得它,其获取途径还有其他执掌财富者,如海精科莫瓜——它是钦西安人的好妒精灵和海达人的彼岸国王在贝拉库拉人的神话中的对应角色。不过,其希望的实现,只有等到他们理顺了一切之后:在宇宙里,得消灭或驯服妖怪;在社会上,得拟出并推行切实可行的方法同时既防止女儿或姐妹的被抢夺,又防止亲缘人物之间的性交。

我现在涵盖的语义场包含根据地区来分的多种模式,它们的特征可以作如下描述。在南方,在海岛萨利什人和沿海萨利什人中(或许从前也是内陆人),斯瓦希威面具及其形象在三个方面起了肯定作用:①作为灾变的对策,也就是说,医治分别由地震、漩流和风暴这些大动乱引起的创伤,尽管它们只是影响人的身体;②作为媒介,支持在恰当距离内的结婚,并排除乱伦的危险;③作为财富的分配者。

相反,萨利什人的北方,南夸扣特尔人把吝啬赋予给他们的赫韦赫韦面具(斯瓦希威的同类),在这一道德污点的浓缩

形式里，人们不难想到史前妖怪们的基本的邪恶面。并且，与赫韦赫韦旗鼓相当，他们还有另一个面具，它的构造特征正与赫韦赫韦相反，因而表明了它的互补性：它即女妖德佐诺克瓦的面具——她是妖魔时代的幸存者，是巨大财富的执掌者，她把财富弃给人类，或者人类从她那儿取走它们；我们绝不能忘记，她还是正在通过成年礼的姑娘们的守护神（74-75、89页）。

最后，在钦西安人、海达人和特林吉特人中，这种互补关系（或曰并协关系）让位给了一种真正的矛盾：一方面是宇宙秩序里的妖怪和犯乱伦罪的同胞（在社会秩序里）；另一方面是善财娘娘（不过，夸扣特尔人的善财娘娘德佐诺克瓦担任着一些不失她的妖怪本性的角色），她被委以一个双重性的功能，既禁止乱伦性的媾合或支持一个年轻姑娘回到父母的怀抱，又使那些答应服从她的人变得富裕。毫无疑问，在这一体系所处的这种情形里，占据前台的是妖怪们；善财娘娘仍然只是呆在舞台的两侧，等待着正式登上前台，不然，她就扮演一个非常谨慎的角色（194、201页）。被消灭的或被中立化的妖怪必须销声匿迹，乱伦必须严加惩罚，它的潜在威胁必须排除，于是宇宙秩序的紊乱被克服了，更精确地说，于是，如果这种紊乱可以继续存在，它也因而应该以弱化了的、有间隔的漩流、风暴和地震的形式出现；于是，在社会中，调节得有条有理的婚姻交换被建立起来了。但是——他们的传说中的历史说明了这一点——这并不保证再不发生政治和社会动荡（它们也是无法预言，无法阻隔的）。

因此，宇宙法则和社会法则的协调直到细节上都是成立

的。但是，协调并不必然意味着对等。在萨利什人中，也在海达人和特林吉特人中，这两股我曾区别开来的潮流在故事的一点上合拢了，汇聚了。当那位年轻女子从她哥哥手中接过一个妖怪的断头来庆贺她的适婚期已到时，这一汇聚点就出现了；在那篇大陆沿海的萨利什神话中，当她的哥哥递给她斯瓦希威面具（它大约代表一个超自然物的头）时，这一点就更加显而易见了。这一礼物的效果是在男女同胞之间拉开一段距离，因为它使姑娘有了一份嫁妆，有了它，她就可以结婚了（24、37、118 页）。然而，这份嫁妆并非只是一种物质的东西。仿佛外婚的基本规则把证明自己无害的义务搁在了永远可疑的妇女身上，而她奉献给她丈夫的那件战利品证明，她的血亲在让他们的女儿或姐妹结婚之前，通过消灭或控制妖怪们（它们形成一个通往教化社会的障碍），已负责净化了宇宙。

只要没有迈出文化战胜自然这一至关重大的一步，统治着宇宙的妖怪们就仍然保持着它们野兽一般的吃人本性，或者，它们用魔法剥夺了受害者的活动能力和发挥器官功能的可能性之后，把她囚禁起来（201 页）。这些都是可怕的造物，夸扣特尔人在道德层面上促成它们的演化，使它们成了有贪婪毛病的小神；更进一步，萨利什人把它们归化成斯瓦希威的形式。更有甚者，在内地异文中，它们竟成了第一代祖先，不过没有从代表它们的面具上取消它们的恶魔形象——乍看起来，这种面貌给人印象是如此深刻，又使人如此困惑不解（第一章）。

我相信，我现在已回答了那些批评者。当本书的法文初版问世时，他们提出反对，说我把贪婪性加在赫韦赫韦面具上的

根据不可靠。除了这些根据事实上并非完全不可靠之外，既然夸扣特尔人关于赫韦赫韦的起源神话用非常明确的语言提出了这一特性（而且，这种特性得到了礼仪活动的确认，见45、47页），那么，归于这种面具的吝啬，其深层涵义是什么，就很明白了：它是史前的妖怪们的有害性之最接近的反响（一直回荡在社会和道德层面）。赫韦赫韦面具是这些有害的妖怪们的最后化身，它的性质与斯瓦希威面具体现的性质是互相颠倒的。这种亲缘关系有事实证明，在夸扣特尔人中，当没有跳食人舞的舞蹈者——消失了的妖怪们的当代化身——时，就由赫韦赫韦面具补缺。

然而，在区别这一体系的三种情况时，我们应该小心谨慎，不要一下子就在其中看到了三个所谓的历史发展阶段。如果设想出从一种类型向另一类型的进化，这就更不知从何说起，因为——正如本章开头所指出的——作为我的研究对象的这些民族从没有停止过相互间的密切联系（或许已历数千年）：考古发现证实他们从很古很古的时候起就生息在他们可敬的领地内。因此，不依赖于神话表征零零落落的演化线索，每一个这种演化都不可能不会在邻族找到它的回声，都不可能不会引起相似变化或者——通过经常在邻族中观察到的同样的反射作用——相反变异(opposite transformations)。一开始就是不同的那些表征，或者即使并非不同，但倾向于多样化的那些表征，很快就互相影响了。既然如此，那么，当这一体系内的各种情形出现在这些神话中的大多数被采录的时期（19世纪末和20世纪初）的时候，它们似乎只是一个复杂的历史流的横切面的一部分，如果给它们设计一条不受一般法则制

约的发展线索,好像不是明智的。

有一点可能是确定的。追溯到相当晚近的历史的口承传说和整个神话,都明确说明,南夸扣特尔人用赫韦赫韦面具的名号和形貌从他们的萨利什邻人那里接受了斯瓦希威面具。但是,这整个考察使我得出如此结论:萨利什人发明斯瓦希并不能无中生有。一个体系的分散的片断,在一个广大的文化区域里,从一端到另一端,到处可见,萨利什人贡献给这个体系的,只是通过兼收并蓄,把存在于他们时代的文化产物协调进一个整体:与水相关的妖怪或精灵,被赋予一张阔脸,其眼睛如此之大,并且或许已鼓胀起来,以致其瞪视是不可对抗的,它们的舌头构成相貌的一个显著特征,它们的征服者都因而把这一器官留作战利品作为纪念物、象征物……这些妖怪有控制大自然的法力,自然把自己转变成大漩流、风暴或地震这些动乱,人们会看到,这些神话让和平的月晕、日晕和彩虹(195 页)这些大气现象与动乱相对。最后,在这些自然界的秩序紊乱与影响家庭和社会生活的秩序紊乱之间形成了对应,并且这种对应比比皆是。

萨利什人不仅集聚了所有这些母题,并因而创造了一个造型作品的模式,而且,从道德观念出发,以超自然的精灵的形式(这些精灵与社会秩序相适应,甚至被统一进了社会秩序),他们把它们这些母题合成为一个文化体系。同样不可忽视的是,在斯瓦希威仪式中,正如它最近还保存的情形,面具通常要对观众采取恐吓行为;只有合唱的妇女们努力使它们镇静,并在它们几次吓人地闯入观众之后,打发走它们。人们可能会联想到在海达人和特林吉特人的神话中由妹妹扮演的

关键性角色(也就是说,在一群或一对同胞中的那一女性成员),这一角色活跃在消灭妖怪的斗争中,并且,在大陆萨利什人的神话中,她还活跃在获得斯瓦希威面具的行动中。

在萨利什印第安人中,面具可能出现在什么时候、什么地方呢?在其他地方(160页)我曾陈述过我对土著年表的保留意见。根据这一年代顺序,斯瓦希威从弗雷泽河中游开始,在18世纪的最后二十五年内到达沿海,再稍晚,才传到夸扣特尔人那里。实际上,每一个宣称对这种面具享有合法权力的萨利什部落都把它的起源说在离他们传统的居留地尽可能近的地方,因而这些跨时不长的年表在第一个面具究竟得于何处这一问题上说法不一。因为它同时在好几个地方被发明出来是不大可能的,所以我曾说,这些土著传统的时间要素像他们的空间要素一样,需要细致的审查和研究。

所以,承认斯瓦希威的最初起源,以致它在最近的过去这段时间里的演化都有待进一步彻底澄清,这样说就更稳妥一点。在萨利什人的面具和钦西安人、海达人、特林吉特人的那种铜制物之间的形式和功能的相似(我在本书的上编已作评论)使问题更加复杂化了。无论如何,这都不能使我在这两类东西中看见昨天的,甚或前天的作品。沃特曼从当地人那里采录到一种说法(138页):一个铜器再生产出一个停在一个海怪额头上的孩子的形象。如果用现在的研究观点再仔细考虑这个说法,它好像有比一个装饰性纪念品更丰富的意义。因为通过对斯瓦希威的起源问题的讨论,又进而牵涉到那些铜器,我已碰到了关于漂儿或关于由一个水中精灵护佑的孩子这一母题。

实际上，一方面，特林吉特人称作戈纳卡德特(Gonaqadet)(105页)的海怪会用铜伪装着出现，或者说，有着铜色的皮毛；另一方面，一个或多个孩子常常出现在它的场所："在它(一幢在兰格尔的房子)的正面是首妖，第二个妖怪……在右边；首妖的妻子在左边。其下绘着五个小妖。戈纳卡德特的房子里被认为有许多妖怪，包括一些非常年轻的：'其他这些你们所谓的妖怪'，戈纳卡德特说，'其实不是妖怪；他们是属于你们的人们。当我杀死你们中的人时，他们的灵魂就变成了我的孩子们'。因而，可以看到许多孩子沿着它的背跑。横过它的正面，布满了头，并且，像孩子一样的造物跑过它的面部。"钦西安人的海怪纳格纳克斯也有孩子们。与察察奎面具相联系，我能把漂儿主题追溯到汤普逊人(155页)。

让我们翘首以待，关于不列颠哥伦比亚和阿拉斯加的印第安文化的知识终于有一天会允许我们沿着这一方向做进一步的调查研究。通过理顺一个个散乱错杂的线索，我只不过尝试着重构了一个舞台的彩绘背景——这个舞台宽约两千公里，而其深度或许是三四百公里，在这整个台面上，那些演出了我们没有其脚本的一台戏的演员们留下了自己的脚印。

附　录

文献索引

亚当森. 托马斯

1934 《沿海萨利什人的民间故事》，美国民俗学会学术论文集，卷二十七。

巴尔. J. van

1971 《交流的符号——宗教人类学导论》。Assen：Van Gorcum.

巴德纳. M.

1966 《维也纳文化史和语言学评论》，第 15 期。

巴博. 马里厄斯

1929 《吉特克桑人的图腾柱》，渥太华：加拿大国立博物馆（加拿大矿产部公报 61 号）。

1961 《钦西安人的神话》，加拿大国立博物馆，人类学丛书第五十一（公报 174），渥太华。

巴尼特. H. G.

1955 《不列颠哥伦比亚的沿海萨利什人》，俄勒冈大学文丛：人类学研究之四。

博厄斯. 弗朗兹

1891—1895 《北美太平洋沿岸印第安人的传说》,柏林,A.阿舍尔。

1890 《不列颠哥伦比亚的印第安人概观之一》,英国科学促进会报告之五十九,伦敦。

1891 《不列颠哥伦比亚的印第安人概观之二》,英国科学促进会报告之六十,伦敦。

1891—1895

1894 《弗雷泽河下游的印第安诸部落》,英国科学促进会报告之六十四。

1896 《不列颠哥伦比亚的印第安人概观之六》,英国科学促进会报告之六十六。

1897 《夸扣特尔印第安人的社会组织和秘密结社》,美国国家博物馆1895年度报告,华盛顿,哥伦比亚特区。

1900 《贝拉库拉人的神话》,美国自然历史博物馆学术论集卷二。

1901 《卡斯拉米特人的文本》,美国民族学所公报之二十六,华盛顿,哥伦比亚特区。

1902 《钦西安人的文本》,美国民族学所公报之二十七。

1910 《夸扣特尔人的故事》,哥伦比亚大学的人类学专集卷二,纽约:哥伦比亚大学出版社。

1912 《钦西安人的文本》(新丛书),美国民族学会文牍,第三卷,莱顿。

1916 《钦西安人的神话》,美国民族学所第三十一周年报告,华盛顿,哥伦比亚特区。

1917 《萨利什和萨哈普廷部落的民间故事》,美国民俗学会专题论集之十一。

1920 《夸扣特尔人的社会组织》,载《美国人类学家》第二十二卷。

1925 《夸扣特尔人的民族学论稿》,哥伦比亚大学人类学专集,第三卷。

1930 《夸扣特尔印第安人的宗教》,共两部分。哥伦比亚大学人类学专集,第十卷。

1932a 《夸扣特尔印第安人的当代信仰》,载《美国民俗学杂志》第 45 期。

1932b 《贝拉库拉人的故事》,美国民俗学会专题论集,第二十五卷。

1934 《夸扣特尔印第安人的地理名称》,哥伦比亚大学人类学专集,第二十卷。

1935a 《夸扣特尔人的故事(新编)》,哥伦比亚大学人类学专集,第二十六卷。

1935b 《夸扣特尔人的文化》,美国民俗学会专题文集,第二十八卷。

1966 《夸扣特尔民族志》,海伦.科德尔主编。芝加哥和伦敦:芝加哥大学出版社。

博厄斯.弗朗兹和乔治.罕特

1902—1905 《夸扣特尔文本》,美国自然历史博物馆文丛,第五卷。

1905—1908 《夸扣特尔文本(第二编)》,美国自然历史博物馆文丛,第十四卷。

1921 《夸扣特尔民族学》,美国民族学所第三十五周年报告,华盛顿,哥伦比亚特区。

布朗伯格.查理斯(与 G.坡敕尔合作)

1976 《一个部落对专有名词的选择、定时和使用》,载《阿尔卑斯和罗得岛》,年刊,第 1 期。

克莱门斯.W. A. 和威尔比.G. V.

1961 《加拿大太平洋沿海的鱼》,加拿大渔业研究会公报之 68,第二版,渥太华。

克莱因.W. 等

1938 《"The Sinraietr"或华盛顿的南奥卡纳贡人》,《人类学的普通系列》,莱斯利.斯皮尔,卷六。

科德尔.海伦

1948 《弗雷泽河中游的斯瓦希威神话》,载《美国民俗学杂志》第61期,第239页。

库图尔.A.和爱德华兹.J.O.

1964 《加拿大西部沿海印第安人用于制造装饰性徽章的铜的来源》,人类学特辑,1961—1962年,第二部分,加拿大国立博物馆(公告之194),渥太华。

柯蒂斯

1907—1930 《北美印第安人》,共二十卷。

道森.G.M.

1892 《关于不列颠哥伦比亚的舒斯沃普人的札记》,载《皇家学会(加拿大)会刊及报告汇编》之九(1891年),蒙特利尔。

德·拉古纳.弗雷德里卡

1972 芒特.圣.伊利亚斯主编:《亚库塔特印第安人的历史和文化》,共三卷。史密生协会人类学文丛之七,华盛顿,哥伦比亚特区。

达夫.威尔逊

1952 《不列颠哥伦比亚弗雷泽河谷的上斯答罗印第安人》维克多,不列颠哥伦比亚省博物馆。(不列颠哥伦比亚大学印第安教育研究中心重印,1972)

迪尔凯姆.爱弥尔

1969 《社会学札记》,由让-杜维洛作序和注。巴黎,P.U.F.

伊利亚斯.N.

1974 《宫廷社会》,巴黎,伽里玛出版社。

埃尔门多夫.W.W.

1960 《特瓦纳文化的结构》,华盛顿州立大学《研究论丛》专题增刊之二,普尔曼。

埃蒙斯.G.T.

1903 《齐尔卡特毯》美国自然历史博物馆文丛,第三卷。

1911 《皮洛斯人与特林吉特人之间交易的原始记账》,载《美国人类学家》,第十三卷。

1916 《齐尔卡特人的鲸屋》美国自然历史博物馆人类学文丛,卷十九。

弗雷泽.D. 编辑

1967 《早期中国艺术与太平洋盆地:一个图片展览》,纽约,哥伦比亚大学出版社。

加洛平.G. 编辑

1643 《弗兰德里亚堡的弗兰德里族的纯血族或简约的其门客的谱系》,P792—1212,……《山》。

戈达德.E.P.

1912 《冷湖方言 Chippewyan 的文本和分析》,美国自然历史博物馆人类学文丛,卷十(二)。

1917 《河狸文本》,美国自然历史博物馆人类学文丛,卷十(五一六)。

戈弗雷.W.E.

1966 《加拿大的鸟》,加拿大国立博物馆,生物学文丛之七十三(公报203),渥太华。

戈尔德,F.A.

1907 《特林吉特人的神话》,载《美国民俗学杂志》第20期。

古迪纳夫.W.H.

1976 《论母系氏族的起源:一个"如此而已"的故事》,载《美国哲学学会会刊》,卷一百二十,第1期,费城。

黑伯林.赫尔曼

1924 《普格特桑德的神话》,载《美国民俗学杂志》第37期。

哈里斯.K.B.

1974 《永不离去的访问者:达米拉哈米德人的起源》,温哥华:不列颠

哥伦比亚大学出版社。

霍索恩. 奥德丽

1967 《夸扣特尔和其他西北沿海印第安部落的艺术》,西雅图和伦敦:华盛顿大学出版社。

1979 《夸扣特尔艺术》,西雅图和伦敦:华盛顿大学出版社。

赫恩. S.

1795 《一次从哈得孙湾的威尔士王子要塞到北部海域的旅行》,伦敦。

赫利希. D.

1962 《欧洲大陆的土地、家庭和妇女——从公元 701 年到 1200 年》,载 Traditio,卷十八。

希尔-陶特,C.

1900 《关于不列颠哥伦比亚的斯郭米克人札记》,英国科学进步联合会报告之七十,文化研究所。

1902 《关于大陆哈尔戈米勒蒙人的人种学研究》,英国科学进步联合会报告之七十二。综合文化研究所。

1927 《原始艺术》丛书 B,卷八,奥斯陆。

雅各布斯. M.

1959 《克拉卡马斯-齐努克文本》,载《美国语言学国际杂志》,共二卷。

詹内斯. D.

1924 《北阿拉斯加等地的神话和传说》,加拿大北极探险队报告(1913—1918),卷十三之第一部分。

吉勒克. W. D 和吉勒克-阿尔,L. M.

1975 《当代萨利什印第安人仪式中的符号的发展》,油印本。

吉勒克-阿尔. L. M.

1972 《什么是 Sasquatch? ——或者现实检验的概然性》,《加拿大精

神病学协会杂志》卷十七。

琼斯. L. F.

1914 《论阿拉斯加的特林吉特人》,纽约。

琼斯. W.

1917—1919 《奥吉巴文本》,共两部分。美国民族学文丛卷七。

基山. E. L.

1964 《酋长的铜件或锡件的来源》,阿拉斯加大学人类学文集卷十二。

克劳斯. A.

1885 《特林吉特印第安人》,耶拿。(厄娜. 甘瑟译成英文)华盛顿大学出版社,1956。

克罗伯. A. L.

1925 《加利福尼亚印第安人手册》,美国民族学所,公报之七十八,哥伦比亚特区。

1976 《尤洛克人的神话》,伯克利:加州大学出版社。

凯珀斯. A. H.

1969 《斯夸米席人的语言:语法、文本、语汇》,载《语言学杂志》,巴黎。

1974 《舒斯沃普人的语言:语法、文本、语汇》,载《语言学杂志》,巴黎。

列维-斯特劳斯. C.

1943 《藏于美国自然历史博物馆的西北沿海地区的艺术》,载《美术报》,175—182 页。

1955 《阴郁的热带》,巴黎。(英译本 1973 年在伦敦和纽约出版)

1958 《结构主义人类学》,巴黎。(英译本 1963 年在纽约出版)

1967 《神话学之二:从蜂蜜到灰烬》,巴黎。(英译本 1973 年在伦敦和纽约出版)

1968 《神话学之三：饮食习惯的起源》，巴黎。（英译本 1978 年在伦敦和纽约出版）

1971 《神话学之四：赤裸的人》，巴黎。（英译本 1981 年在伦敦和纽约出版）

1972a 《阿多尼斯的花园——访问记》，载《人——法国人类学杂志》，十二卷，第 4 期。

1972b 《结构主义和生态学》，载 Barnard Alumnae. 第 1 期。

1976 《结构主义和经验主义》，载《人——法国人类学杂志》，十六卷，第 2 期。

麦克唐纳. G. F. 和英格利斯. R. I.

1975 《北部沿海考古学研究工程：十年估价》，国立人类学博物馆，渥太华。油印本。

莫斯. M.

1969 《维克多. 卡拉第选集》，共三卷，巴黎，子夜出版社。

麦克莱伦. C.

1963 《塔吉席印第安人的善财娘娘和蛙》，载《人类学》之五十八（1-2）。

1975 《老人们如是说——南尤空地区的民族志概览》，加拿大国立博物馆，民族学文丛之六(2)，渥太华。

麦克赖斯. T. F.

1948 《贝拉库拉印第安人》，共二卷，多伦多：多伦多大学出版社。

莫里斯. A. G.

1906-1910 《伟大的种族》，载《人类学》，t. v.

1933 《拟声载体》，载《美国人类学家》之三十五。

莫齐诺. 马里阿诺

1970 《努特卡人概述》，英文本由华盛顿大学出版。

默多克. P.

1949 《社会结构》,纽约:麦克米兰。

奥尔森.R.

1967 《阿拉斯加特林吉特人的社会结构和社会生活》,人类学记录之二十六。伯克利和洛杉矶:加州大学出版社。

奥维汉德.A.C.

1964 《纳马祖厄及其主题:对日本民间宗教的某些方面的解释性研究》,莱顿。

佩蒂-托特.E.

1886 《加拿大西北印第安人的传说》,巴黎。

1888 《使用金片的妇女:特纳人关于镀刀的民间传说》。

赖卡德.G.A.

1947 《对 Coeur d'Alene 印第安神话的分析》,美国民俗学会专题论集,第四十一卷。

赖克尔-多尔马托夫

1968 《德萨纳:吐卡诺德尔巴岛佩斯印第安人的象征主义》,波哥大。

里卡德.T.A.

1939 《不列颠哥伦比亚印第安人对铁和铜的使用》,载《不列颠哥伦比亚历史学季刊》之三。

里村舍勒.R.和帕森斯.L.A.

1966 《西北沿海的面具》,原始艺术丛书之二,密尔沃基公共博物馆。

鲁宾逊.W.

1962 《米第克人:瓦尔特.怀特所述》,基提马特:北森蒂纳尔出版社。

罗斯曼.A.和鲁贝尔.P.

1971 《与矿敌同赴宴会》,纽约和伦敦:哥伦比亚大学出版社。

罗思.W.E.

1915 《对圭亚那印第安人的万物有灵论和民俗的探究》,第三十周年报告,美国民族学所(1908—1909),华盛顿,哥伦比亚特区。

萨哈冈.B.de

1950—1963 《新西班牙事物的一般历史:佛罗伦萨药典》,共十三部分,圣菲:美洲研究院。

圣.帕莱尔

1759 《古代贵族论集》,卷二,巴黎。

萨莫尼.A.

1954 《鹿角和舌头》,阿斯科纳。

萨丕尔.爱德华

1909 《威什拉蒙文本》,美洲民族学会文丛,卷二,莱顿。

索格.D.

1968 《凹沟葬地》,人类学专集之六。加拿大国家博物馆,人类学丛书之六(公报224),渥太华。

施密德.K.

1957 《关于中世纪贵族的家庭、家族和姓氏、王室和朝代问题》,载《上莱茵河历史杂志》,一〇五卷,第1期,卡尔斯厄。

凌纯声

1956 《伸出舌头的人像及其他》中央研究院民族学研究所集刊,第二卷。

斯金纳.A.

1913 《美诺密尼印第安人的社会生活和礼仪》,美国自然历史博物馆人类学文集,卷十三。

1915 《依阿华人、堪萨人和蓬卡人的社会》,美国自然历史博物馆,人类学文集,卷十一,第九部分。

斯金纳.A.和萨特利.J.V.

1915 《美诺密尼印第安人的风俗》,美国自然历史博物馆,人类学文集,卷十三,第三部分。

史密斯,M.W.

1940 《普雅拉普-尼斯夸利人》,哥伦比亚大学人类学专集,卷三十二,纽约:哥伦比亚大学出版社。

1941 《普格特桑德的沿海萨利什人》,载《美国人类学家》之四十三。

斯波特. R. 和克罗伯. A. L.

1942 《尤洛克人的叙事文学》,美国考古学和民族学文丛,卷三十五,第九。伯克利和洛杉矶:加州大学出版社。

斯特德曼. E. V.

1930 《汤普逊印第安人的生物人类学研究》,美国民族学所四十五周年报告,卷十七。纽约:哥伦比亚大学出版社。

斯旺顿. John R.

1905a 《罕旦人的民族学专论》,美国自然历史博物馆文丛,卷八,第一部分。

1905b 《罕旦人的文本和神话》,美国民族学所公报之二十九。华盛顿,哥伦比亚特区。

1908a 《罕旦人的文本》,美国自然历史博物馆文丛,卷十四。

1908b 《特林吉特人的社会传统、信仰和语言关系》,美国民族学所,周年报告。

1909 《特林吉特人的神话和文本》,美国民族学所,公报之三十九。

赛多. E. Von.

1924 《原始民族的祖先崇拜和祖先偶像》,柏林。

泰特. J. A.

1898 《汤普逊河流域印第安人的传说》,美国民俗学会文丛,卷六。

1906 《利路特印第安人》,美国自然历史博物文丛,卷四。

1909 《舒斯沃普人》,美国自然历史博物馆文丛,卷四。

1912a 《不列颠哥伦比亚利路特印第安人的传说》,载《美国民俗学杂志》,卷二十五。

1912b 《汤普逊印第安人的神话》,美国自然历史博物馆文丛,卷十

二。

文森特. S.

1973 《仪式的结构:摇晃的帐篷和米斯塔的观念》,载《符号与美洲语言:魁北克印第安人研究》,第三卷。

沃特曼. T. T.

1932 《西北沿海艺术的若干疑难》,载《美国人类学家》之二十五。

温格特. Paul S.

1949 《美洲印第安人的雕塑:对西北沿海地区的研究》,纽约:J. J. 奥古斯汀。

威特霍夫特. J. 和艾曼. F.

1969 《特林吉特、迪恩和爱斯基摩探险队的冶金术》,宾夕法尼亚大学博物馆公报,卷二,第三号。

译 后 记

这本书的书名直译应为《面具之道》，现改为今名《面具的奥秘》。1988年8、9、10三个月匆匆译、校完毕后，即交给当时打算要编辑一套丛书的一个出版社了。不巧1989年该社停办，稿子和原版书费了好大劲儿才追回来。后来我们就将译稿交给了少数民族文学研究所所长刘魁立先生。刘先生早对此书怀有兴趣，看过我们的译稿后，即表示愿意纳入由他主编的“原始文化名著译丛”之中。这使我们感到非常荣幸。他热心为本书作序更表现了他对我们年轻科研人员的关心和帮助。上海文艺出版社徐华龙、刘东远两位先生也大力鼎助，终于使这本小书能够面世。

法国人类学家列维-斯特劳斯的书是比较难译的，这本书是从英译本转译成中文，二次翻译离开原作本意的地方估计会有不少。但正如作者本人所曾说过的：诗是最难译的，再好的翻译也无法传达诗的玄妙；而神话是最不抗译的，再糟的翻译也能传达出神话的内容。神话学是研究神话的，或许也能沾上神话不抗译一点儿光吧。中国社会科学院哲学研究所李幼蒸先生从原书作者处索来法文本，中国社会科学院外国文学研究所老高放先生花时间依照法文本对译文赶作了审校，当

会减少英译稿中的一些错误。这是使我们很为感激的。

本书第一、二章由靳大成翻译，第三、四章由袁阳翻译，第五至十一章由韩孝荣翻译，第十二至十四章和附录由高炳中翻译。靳大成负责全书的统一审校工作。原书附录部分有三个索引，即《资料出处索引》、《文献索引》、《主题索引》，由于想到对中国读者的实际用途，只保留了一个《文献索引》，其他二个未用。书今虽已译成出版，想来其中的错讹与不足之处尚属难免，但望读者给予批评、指正。在此我谨对帮助本书出版的诸位先生表示感谢！

靳大成

1990 年 11 月 16 日于上海